


DUKE
UNIVERSITY



DIVINITY SCHOOL
LIBRARY



Digitized by the Internet Archive
in 2021 with funding from
Duke University Libraries

К. Корнилль. В. Штэркъ. Е. фонъ-Добшитцъ.

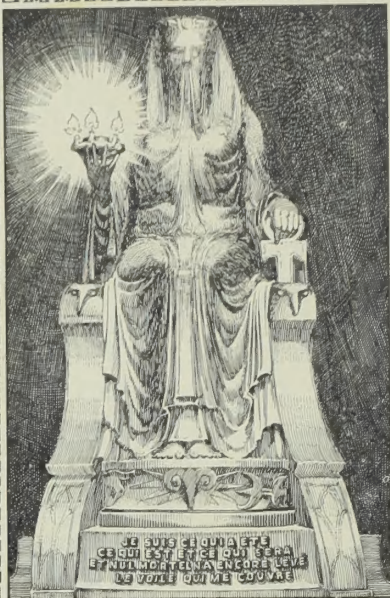
Е. Трэльтчъ. В. Германъ.

ХРИСТИАНСТВО

ВЪ ОСВѢЩЕНИИ ПРОТЕСТАНТСКИХЪ ТЕОЛОГОВЪ.

Изд. „ГРЯДУЩІЙ ДЕНЬ“, Спб.

1914.



THE HOOVER LIBRARY
ON
WAR, REVOLUTION, AND PEACE

К. Корниль. В. Штэркъ. Е. фонъ-Добшитцъ.

Е. Трэльтчъ. В. Германъ.

ХРИСТІАНСТВО

ВЪ ОСВѢЩЕНІИ ПРОТЕСТАНСКИХЪ ТЕОЛОГОВЪ.

СБОРНИКЪ СТАТЕЙ

ПЕРЕВОДЪ СЪ НѢМЕЦКАГО

Ф. Д. КАПЕЛЮША.

ПОДЪ РЕДАКЦІЕЙ

Д. М. КОЙГЕНА.



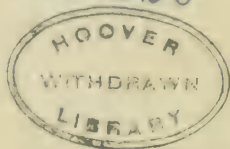
Изд. „ГРЯДУЩІЙ ДЕНЬ“, Спб.

1914.



Б. Болотная 10.

~~186826~~



ИТ.С.
204
К79К

ХРИСТИАНСТВО.



СОДЕРЖАНІЕ.

	СТР.
К. КОРНИЛЬ, проф. Бреславльскаго унив.	Народная религія Израиля и пророки 1
В. ШТЭРКЪ, прив.-доцентъ Іенскаго унив.	Іудейство и эллинизмъ 21
Е. ФОНЪ - ДОБШИТЦЪ, проф. Страсбургскаго унив.	Греческій міръ и христіанство 42
Е. ТРЭЛЬТЧЪ, проф. Гейдельбергскаго унив.	Лютеръ и наше время 73
В. ГЕРМАНЪ, проф. Марбургскаго унив.	Религіозный вопросъ въ наше время 111
ПРИЛОЖЕНІЕ	(литература) 153

Народная религія Израіля и пророки.

Не легкая задача ввести читателя въ тысячелѣтнюю исторію религіи, не имѣющей себѣ равной по величію своему и вызвавшей къ жизни могучія религіозныя силы, до сихъ поръ еще держащія насъ въ своей власти. Я долженъ ограничиться самымъ существеннымъ, отмѣтить лишь самыя крупныя событія, остановиться на самыхъ выдающихся личностяхъ. Изъ рамокъ нашихъ разсужденій придется исключить подлинную исторію, и я дѣлаю это съ особеннымъ сожалѣніемъ, ибо врядъ-ли найдется другой народъ, чья исторія, эпизодическая исторія, такъ тѣсно срослась съ его духовнымъ развитіемъ: историческія событія вліяли созидающе на духовное развитіе израильскаго народа въ высокой степени. Но я обязанъ считаться и съ границами нашей работы. Предпошлю лишь, что исторія израильскаго народа, извѣстная всѣмъ намъ съ дѣтства подъ именемъ библейской исторіи, достовѣрна во всѣхъ своихъ главныхъ пунктахъ. Это—дѣйствительная исторія ¹⁾). Въ предѣлахъ этой общеизвѣстной исторіи и должно представить себѣ тѣ образы, которые я сейчасъ наброшу.

Основатель народной религіи Израіля—Моисей. Этотъ фактъ такъ глубоко легъ въ основаніе всей традиціи Израіля, что для сомнѣній здѣсь нѣтъ причинъ. Правда, преданіе рассказываетъ, что дѣло Моисея подготовлено было уже во времена такъ называемыхъ патріарховъ: вѣдь Моисей возвѣстилъ народу именно Бога отцовъ ²⁾). Я считаю и этотъ разсказъ фактически правильнымъ, но останавливаться здѣсь на этихъ крайне интересныхъ вопросахъ не могу. Что повѣствуетъ намъ сказаніе о Моисеѣ? Въ

пустынь Синая открылся ему Богъ отцовъ подъ новымъ именемъ Іеговы и посылалъ его въ Египеть освободить свой народъ. Отъ имени этого Бога зоветъ Моисей съ горы Синайской свой народъ къ свободѣ и благополучно уводитъ его въ пустыню, гдѣ заключаетъ торжественный союзъ между Богомъ Синая и Израилемъ. Я начинаю съ этого пункта. Чтобы уяснить себѣ его значеніе, намъ надо прежде всего знать, какъ толкуетъ союзъ возрѣніе древняго Израиля. По нынѣшнимъ взглядамъ понятіе союза подчеркиваетъ равное положеніе союзниковъ. Мы склонны поэтому видѣть въ фактѣ этого союза милость Бога, который, такъ сказать, возвысилъ Израиля до себя, обращается съ нимъ, какъ съ равнымъ. Но этотъ моментъ совершенно чуждъ древне-израильскому пониманію союза. Такъ, на примѣръ, оно называетъ союзомъ также капитуляцію осажденнаго города³⁾. Существенный моментъ союза, по еврейскому представленію, заключается въ томъ, что онъ вводитъ нѣчто новое: по доброй волѣ сторонъ создается отношеніе, не вытекающее изъ самой природы. Такъ, на примѣръ, отецъ и сынъ или родные братья не могутъ заключить между собой союзъ. Ихъ взаимное отношеніе не можетъ быть названо союзомъ: оно вытекаетъ изъ природы и разумѣется само собой, не нуждается, слѣдовательно, и въ особомъ провозглашеніи. Другое дѣло—бракъ: древне-израильское возрѣніе считаетъ его союзомъ⁴⁾; хотя бракъ, какъ таковой, покоится на законахъ природы, послѣдняя, однако, не предписываетъ опредѣленному мужчинѣ сочетаться бракомъ съ опредѣленной женщиной — это дѣло свободного рѣшенія, создающаго, такимъ образомъ, нѣчто совершенно новое. Союзъ, стало бытъ, есть обязующее соглашеніе, создающее нѣчто новое. Поэтому, когда Израиль при посредничествѣ Моисея заключаетъ союзъ съ Іеговой, отношеніе ихъ переносится изъ области природы въ область морали. И другіе народы имѣли своего народнаго Бога, но отношеніе народа къ своему Богу было чисто-стихійное, естественное и не вызывало никакихъ дальнѣйшихъ размышленій.

Разумѣлось само собой, что Милкомъ—Богъ аммонитянь, а Кемощъ—Богъ моабитянь; никто не спрашивалъ, почему это такъ? Израиль-же свободнымъ рѣшеніемъ воли обратился къ Богу Синая и обручился съ нимъ. Что побудило Израиля заключить этотъ союзъ? Открывшаяся ему мощь этого Бога. Богъ сдѣлалъ то, что казалось невозможнымъ: освободилъ Израиля отъ египетскаго ига, оказался сильнѣе, чѣмъ самъ всесильный Египетъ съ множествомъ его боговъ. Онъ далъ и другія доказательства своей силы: благополучно провелъ евреевъ черезъ пустыню, помогъ имъ въ тяжелой борьбѣ противъ амалекитянь, упорно защищавшихъ свое достояніе отъ пришельцевъ, и счастливо устроилъ ихъ на новой землѣ. Такимъ образомъ, Богъ, съ которымъ Израиль по собственной волѣ вступилъ въ союзъ, не блѣдная абстракція, не застывшій фатумъ, а личный живой Богъ исторіи. Отношеніе къ Нему личное, нравственное. Оно покоилось на прочной вѣрѣ, что Богъ этотъ дѣйствительно помогъ, было выраженіемъ любви и благодарности и вселяло и впредь радостную надежду на его мощную поддержку. Этотъ Богъ и только Онъ—есть Богъ Израиля, а Израиль—его народъ: такова основная мысль религіи Синайской. Несомнѣнно, мысль эта тоже достояніе Моисея: Израиль долженъ почитать лишь этого Бога и къ Нему одному обращаться. Все позднѣйшее развитіе религіи Израиля осталось-бы непонятнымъ, если-бы съ самаго начала она не обладала этимъ необъятнымъ сознаниемъ Бога, не усвоила себѣ этой, такъ сказать, благословенной нетерпимости. Заключение союза на Синаѣ—историческій фактъ ⁵⁾, основа и исходный пунктъ всей религіи Израиля. Этотъ фактъ—дѣло рукъ Моисея. По всѣмъ вѣроятіямъ такъ называемая скинія завѣта есть матеріальный остатокъ отъ самого Моисея. Установлено, что возрастъ ея доходитъ до пребыванія евреевъ въ пустынѣ. По словамъ Библии, въ скиніи завѣта содержались обѣ каменные скрижали, на которыхъ были начертаны десять заповѣдей, легшихъ въ основаніе союза, заключеннаго на горѣ Синаѣ. Доказательство этого можно найти лишь въ концѣ седьмого

и въ началѣ шестого вѣка ⁶⁾, когда отъ древней святыни не осталось и слѣда ⁷⁾, и никто не могъ сказать о ней ничего достовѣрнаго. Преданіе это крайне не основательно, ибо даже оставляя въ сторонѣ вопросъ объ историческомъ существованіи десяти заповѣдей ⁸⁾, законъ Моисея, начертанный на скрижаляхъ, требуетъ возможно большей гласности: прятать его въ хранилище, гдѣ оно никому не доступно, совершеннѣйшая безсмыслица. Именно бессмысленность этого предположенія и заставляетъ насъ думать, что легенда о скинии завѣта имѣла опредѣленный источникъ. Скинии служатъ обыкновенно для храненія священныхъ предметовъ. Если-же легенда говоритъ о каменныхъ скрижаляхъ, то, вѣроятно, въ скинии дѣйствительно находились камни, и это могли еще знать достовѣрно ⁹⁾. Скиния называется скиніей завѣта, союза; на этомъ мы можемъ построить свое объясненіе. Геродотъ ¹⁰⁾ сообщаетъ намъ какъ заключали союзъ бедуины той мѣстности. У Геродота тоже рѣчь идетъ о пустынѣ между Палестиной и Египтомъ: взывая къ богамъ, они брали семь камней и совершали надъ ними таинственный обрядъ крови. Въ книгѣ Исхода 24, Моисей тоже такъ заключаетъ союзъ между Іеговой и Израилемъ: ставитъ двѣнадцать священныхъ камней, „мащобы“, и совершаетъ надъ ними ритуалъ со словами: „Вотъ кровь союза, который Іегова заключилъ съ вами“. Не совершилъ-ли Моисей обрядъ въ духѣ этого арабскаго обычая? Въ такомъ случаѣ камни, окропленные кровью союза, могли быть сохранены, какъ документъ заключеннаго союза. Это объяснило-бы намъ также, почему въ скинии завѣта видѣли чуть-ли не сакраментальный залогъ милости и присутствія Іеговы, даже болѣе того, формально отождествляли ее съ самимъ Іеговой ¹¹⁾.

Я говорю: съ Іеговой. Ибо Богъ Синая былъ названъ также новымъ именемъ, таинственными четырьмя буквами I N V N, которыхъ религіозное цѣломудріе позднѣйшаго еврейства не дерзало произносить. Нѣтъ сомнѣнія, что первоначально это имя произносилось: Іегова ¹²⁾. Изъ преданія явствуетъ, что оно было для Израиля специфично

чески новымъ и впервые открыто Моисею на горѣ Синаѣ¹³⁾. Намъ придется предположить, что уже до Моисея бедуины пустыни, а именно племя кенитовъ¹⁴⁾, поклонялось Богу Іеговѣ на Синаѣ—горы считались у семитовъ излюбленнымъ мѣстопребываніемъ боговъ. Теперь невозможно болѣе возстановить религіозно историческое значеніе Іеговы у этихъ бедуиновъ, да это и безразлично. Кой-какіе слѣды указываютъ на бога грозы, на вулканическое огненное божество. Но Моисей, разумѣется, заимствовалъ на Синаѣ не Бога, не свое представленіе о Богѣ, а только имя. Впрочемъ, и это надо считать знаменательнымъ. Имя Іеговы, этимологически чуждое древнееврейскому языку, не вызвало у израильтянъ представленій миѳологическаго характера—представленій, способныхъ затемнить понятіе божества возрѣніями низшаго порядка. Быть можетъ, Моисей руководился этимъ соображеніемъ въ своемъ выборѣ.

Вмѣстѣ съ именемъ Іеговы Израиль перенялъ также и представленіе о Синаѣ, какъ мѣстѣ пребыванія Іеговы. Когда народъ покидаетъ гору Синай и отправляется въ обѣтованную землю, Іегова остается на Синаѣ и посылаетъ ангела¹⁵⁾ сопровождать Израиля; въ пѣснѣ Деборы Іегова оставляетъ Синай, чтобы помочь своему со всѣхъ сторонъ тѣснимому народу въ Ханаанѣ и быть ему оплотомъ¹⁶⁾; и еще пророкъ Ілія отправляется въ Горевъ (другое имя для обозначенія Синая), чтобы, такъ сказать, лично посѣтить Бога Израиля¹⁷⁾. Перстъ Провидѣнія виденъ и здѣсь: боги другихъ народовъ прикрѣплены къ землѣ своей, Іегова одинъ съ далекаго Синая управляетъ судьбами Израиля въ Ханаанѣ, что само собой должно было исключить слишкомъ реальныя представленія о божествѣ. Израиль—единственный извѣстный намъ народъ, никогда не имѣвшій миѳологіи, никогда не дифференцировавшій божество въ половомъ отношеніи, еврейскій языкъ не знаетъ даже слова „богиня“. Все это такое крупное, такое великое, можно сказать, непонятное явленіе, что и въ немъ приходится видѣть дѣло Моисея, основныя черты его религіи. Разумѣется, Моисей ввелъ также культъ, въ какой

мѣрѣ онъ вообще возможенъ былъ при тогдашнихъ условіяхъ. По всѣмъ признакамъ, главнымъ праздникомъ, введеннымъ Моисеемъ, была Пасха¹⁸⁾, праздникъ приношенія первенцевъ скота во время весенняго равноденствія, со отвѣтствующей празднику Ражабъ (Ragab) *) у донсламитскихъ арабовъ; рядомъ съ этимъ онъ установилъ празднованіе новолунія¹⁹⁾. Возможно, что празднованіе субботы тоже введено Моисеемъ. Израиль въ свои хорошія времена всегда гнушался изувѣрствъ (жертвоприношенія дѣтей, оргій разврата предъ алтарями боговъ) бывшихъ въ обычаѣ у кананеянъ; онъ всегда ощущалъ ихъ какъ чуждую ему, ядовитую примѣсь. Вообще имѣются самыя ясныя указанія, что Израиль и въ моральномъ отношеніи стоялъ гораздо выше своихъ сосѣдей. Въ немъ всегда жило строгое чувство права и безправія, и область нравственнаго въ узкомъ смыслѣ этого слова стала славой его въ ней проявлялась его честь. Споконъ вѣковъ Израиль гнушается разврата и проявляетъ въ этомъ энергію, какой мы не находимъ у остальныхъ семитовъ. Иегова, личный, живой Богъ, творящій исторію, источникъ и защитникъ права и нравственности, требуетъ и отъ народа своей жизни согласно праву и морали. Во-истину, это великая заслуга Израиля передъ человѣчествомъ! Народъ, выражающій свое отношеніе къ тяжкимъ преступленіямъ словами: „этого не должно быть во Израилѣ!“²⁰⁾—можетъ притязать на честь быть народомъ религіи, и человѣкъ заложившій въ немъ эти сѣмена, дѣйствительно—орудіе избранное Богомъ для откровенія человѣчеству.

Если-бы Моисей и Израиль рѣшили остаться въ пустынѣ, они подписали-бы этимъ свой смертный приговоръ. Пустыня не терпитъ на своей почвѣ культуры и не знаетъ исторіи; всѣ силы человѣка уходятъ здѣсь на монотонную борьбу за существованіе; пустыня бесплодна въ духовномъ отношеніи, какъ и въ матеріальномъ. Если-бы

*) По арабски g выговаривается какъ ж (dsch) и пишется по этому .

Израиль остался кочевымъ народомъ, съ нимъ, дѣйствительно, случилось-бы то, въ чемъ Моисей хотѣлъ увѣрить египтянъ, сбивая ихъ съ пути своими маневрами: пустыня сомкнулась-бы надъ Израилемъ ²¹⁾, песокъ ея поглотилъ-бы его, и религія его заглохла бы въ безотрадномъ горизонтѣ далекой степи. Но цѣлью Моисея и Израиля съ самаго начала была обѣтованная земля, въ представленіи этихъ бедуиновъ это была страна, текущая млекою и медомъ. Богъ обѣщаль отдать ее ихъ дѣтямъ. Онъ сдержалъ свое слово: Израиль направился въ Ханаанъ и, въ концѣ концовъ, устроился тамъ хозяиномъ. Не побѣдоноснымъ нашествіемъ былъ завоеванъ Ханаанъ, а долгой, упорной борьбой, сознательно ведущей къ цѣли. Это было критическое время для Израиля и его Бога; оба они съ успѣхомъ вышли изъ испытанія, ибо обладали необходимымъ внутреннимъ запасомъ силъ. Въ этотъ періодъ Израиль совершилъ шагъ, самый важный въ исторіи народа, шагъ, кореннымъ образомъ измѣнившій условія его жизни и чреватый послѣдствіями: переходъ отъ кочевого къ осѣдлому образу жизни, къ земледѣлію. Изъ пустыни Израиль пришелъ въ культурную страну. Топографія Палестины исключала дальнѣйшую возможность кочевой жизни и заставила пришельцевъ взяться за земледѣліе. Хананеяне были учителями Израиля въ этомъ дѣлѣ; худо-ли, хорошо-ли, Израиль долженъ былъ вработаться въ ихъ культуру и усвоить себѣ ее. То было критическое время не только для народа, но и для Бога Израиля. Конечно, Іегову взяли съ собой въ Ханаанъ, старая священная скинія сопровождала Израиля въ его блужданіяхъ по пустынѣ и вступила вмѣстѣ съ нимъ на новую родину. Во имя Іеговы народъ отправился въ путь, Іегова-же даровалъ ему побѣду.

Какъ только Израиль устроился на новомъ мѣстѣ, онъ воздвигаетъ для скинии святилище въ Сило, жрецы ея ведутъ свое происхожденіе отъ Моисея. Но совершенно измѣнившіяся условія жизни должны были воздѣйствовать также и на религію. Каждая религія, которая не стала еще чисто-духовной религіей, обусловлена, по крайней мѣрѣ, въ

своёмъ культѣ, образомъ жизни народа, исповѣдывающаго ее. Богослуженіе селянина и земледѣльца съ естественной необходимостью разнится отъ богослуженія кочевника и скотовода. Перейдя къ земледѣлію, Израиль не могъ болѣе служить Богу отцовъ, Богу пустыни, такъ, какъ служили ему отцы: онъ долженъ былъ приспособиться къ новымъ условіямъ. Въ этой области учителями Израиля тоже могли быть только хананеяне, давнишніе обитатели страны. Такимъ образомъ и съ этой стороны религіи Израиля грозила серьезная опасность. Положеніе обострялось всѣмъ характеромъ тогдашнихъ религіозныхъ воззрѣній. „Чужіе боги“ долго еще пользовались признаніемъ у Израиля, ихъ считали столь-же сильными и дѣйствительными въ своей сферѣ, какъ Іегову въ своей. Какъ думалъ на этотъ счетъ самъ Моисей, конечно, никто не знаетъ ²²). Каждый Богъ живетъ и дѣйствуетъ въ своемъ народѣ, а внѣ этого— царство неограниченныхъ возможностей. Переселяясь въ чужую страну, человѣкъ попадалъ во власть чужихъ боговъ и долженъ былъ стать въ извѣстное отношеніе къ нимъ, на подобіе иностранца нашихъ дней, который подчиняется законамъ и обычаямъ страны, оказывающей ему гостепріимство, хотя и не отказывается отъ своей національности. Лишь Іеремія впервые въ яркихъ, не допускающихъ двусмысленности выраженіяхъ объявилъ, что боги язычниковъ вообще не боги ²³); единобожіе въ строгомъ значеніи религіозно-исторической науки становится общимъ достояніемъ израильскаго народа только со времени второго Исаіи ²⁴), т. е. подъ конецъ вавилонскаго плѣненія. Представимъ себѣ, въ какихъ условіяхъ происходило водвореніе Израиля въ Ханаанѣ. Конечно, событія того времени окружали ореоломъ и Іегову: онъ снова явилъ свою мощь, показалъ, что можетъ и желаетъ помочь своему народу; ему были благодарны. Но не все шло такъ гладко. Черезъ своего оракула Іегова дѣлалъ указанія Израилю и училъ его праву. Ему знакомо было также искусство войны, и онъ велъ свой народъ къ побѣдѣ. Но земледѣліе, если можно такъ выразиться, лежало за предѣлами компетентности бога

пустыни, бога Синая, было не по его части. Для успѣшной работы на новомъ поприщѣ приходилось искать совѣта въ соотвѣтственномъ вѣдомствѣ. Это былъ Вааль ханаанеянь, старый туземный богъ плодородія, дарящій почвѣ зерно, вино и масло. Пророкъ Осія прямо обвиняетъ Израиля, въ томъ, что въ Ханаанѣ онъ служилъ Ваалу²⁵). Мы не знаемъ, исполнялъ-ли Израиль этотъ культъ Ваала формально, такъ сказать, офиціально, хотя-бы рядомъ съ культомъ Іеговы, на подобіе того, какъ католикъ, призывающій Бога въ важныхъ случаяхъ, въ будничныхъ своихъ нуждахъ и въ исключительныхъ положеніяхъ обращается къ святымъ и покровителямъ. Но таковъ фактъ, что культъ Ханаана оказалъ самое дѣйствительное вліяніе на культъ Израиля. Религія Израиля, какъ она представлена уже въ древнѣйшихъ частяхъ Пятикнижія, представляетъ собой амальгаму изъ Моисеевой религіи Іеговы и культа Ваала.

Это и не могло быть иначе: гдѣ одна религія вытѣсняетъ другую, она необходимо образуетъ также извѣстныя соединенія съ ней. Сколько языческихъ элементовъ, греко-римскихъ и германскихъ было перенято христіанствомъ! Такъ, прежде всего Израиль овладѣлъ мѣстами культа ханаанеянь. Можно доказать ханаанское происхожденіе самыхъ извѣстныхъ центровъ культа у Израиля. Точно такъ-же христіанскіе миссіонеры основываютъ свои церкви предпочтительно на мѣстахъ нахожденія древнихъ языческихъ капищъ; туда же впослѣдствіи стекаются на богомолье и христіанскіе пилигримы. Религія Іеговы просто узурпировала священныя мѣста ханаанеянь, утверждая, что Іегова куда раньше явился тамъ предкамъ Израиля. У ханаанеянь Израиль также заимствовалъ ихъ праздники и самые обряды празднованія. Въ Старомъ Завѣтѣ мы находимъ еще вполне ясныя указанія, что три большихъ годичныхъ праздника, праздникъ опрѣсноковъ, пятидесятницы и кущей, первоначально носили характеръ благодарственныхъ моленій послѣ сбора жатвы²⁶). Справляютъ-же земледѣльческіе праздники Израиль могъ только съ тѣхъ поръ, какъ самъ взялся за хлѣбопашество. Борьба про-

рока Осіи противъ культа Іеговы, выродившагося у его современниковъ въ служеніе Ваалу, — Осія называетъ его просто язычествомъ ²⁷⁾ — борьба эта дѣйствуетъ на насъ, поэтому, какъ гениальная интуиція пророка. Однако, въ этомъ неизбѣжномъ процессѣ важнѣе всего для историка тотъ фактъ, что религія Іеговы совершенно поглотила чуждый ей культъ Ваала; она ассимилировала его себѣ, внесла въ него свой духъ. Когда-же въ лицѣ Давида Іегова исполнилъ клятву, данную имъ праотцамъ, и Израиль сталъ неоспоримымъ господиномъ Ханаана, Іегова, Богъ побѣдоноснаго Израиля, одновременно и окончательно побѣдилъ Ваала; отнынѣ Іегова сталъ владыкой и надъ Ханааномъ. Богъ державнаго народа-завоевателя долженъ былъ также имѣть достойное его святилище, и сынъ Давида, Соломонъ, строитъ ему въ Іерусалимѣ роскошный — для тогдашняго времени — и дорогой храмъ. Скинія Іеговы ²⁸⁾, помѣщенная въ святая святыхъ великолѣпнаго храма, который былъ построенъ по всѣмъ правиламъ искусства финикіянь, поклонниковъ Ваала — тутъ все свидѣтельствуесть о поворотѣ въ исторіи и судьбахъ Израиля.

Іеговѣ пришлось еще разъ, теперь уже въ своей странѣ, сокрушать Ваала. При этомъ выступаетъ на первый планъ та духовная сила, которая направила религію Израиля на новые пути и сдѣлала Бога Израиля — Богомъ всего міра: пророчество. Царь Израиля Ахавъ вступилъ въ бракъ съ тирійской принцессой Іезабеллой и приказалъ построить въ Самаріи для своей супруги храмъ тирійскаго Ваала. Возможно, что онъ нисколько не намѣревался искоренять народную религію и поставить Ваала на мѣсто Іеговы. Но самъ онъ, очевидно, тоже открыто совершалъ культъ Ваала и давалъ такимъ образомъ пагубный примѣръ. Въдъ тирійскій Ваальъ былъ богомъ самой разнузданной чувственности, культъ его — очагомъ дикихъ половыхъ излишествъ! Вмѣстѣ съ тирійскимъ Вааломъ въ Самарію проникають тирійскіе нравы и взгляды: Іезабелла не останавливается передъ поступками, которые „не должны имѣть мѣста во Израилѣ“ — вспомнимъ хотя-бы о судѣ надъ Набуоомъ и

о казни его; до насъ дошелъ только этотъ фактъ, но онъ навѣрно не былъ исключеніемъ. Все это возмущало народную душу и вызвало могучее движеніе, которое поколебало самыя основы государства и въ концѣ концовъ стоило трона дому Ахава. Душой этого движенія былъ пророкъ Илія ²⁹⁾, таинственный и всесильный праведникъ во власяницѣ, родомъ изъ Тисбы въ Гилеадѣ. Онъ бросаетъ въ народъ слова, несомнѣнно ему принадлежащія: „Какъ долго еще будете вы хромать на обѣ ноги? Если Іегова—Богъ, то слѣдуйте за Нимъ; если же Вааль—Богъ, идите за Вааломъ ³⁰⁾. Кто служитъ двумъ богамъ, Іеговѣ и Ваалу, тотъ подобенъ человѣку, у котораго отнялись обѣ ноги“. О выборѣ между обоими богами не могло быть и рѣчи: ибо тирійскій богъ принесъ съ собой въ страну развратъ и позоръ, безправіе и самоуправство; царь Израиля, предавшійся Ваалу, не достоинъ управлять народомъ Іеговы, утратилъ право на престоль. Въ пламенныхъ словахъ Илія выступаетъ противъ царя и царицы, взываетъ къ совѣсти народа, будить ее на защиту отцовскаго наслѣдія отъ иноземныхъ вліяній ³¹⁾ и преступнаго индифферентизма. Одинъ Іегова—Богъ Израиля, богобоязненностью и цѣломудріемъ долженъ служить ему его народъ—эти основныя мысли Моисея даютъ пророку мѣрило для сужденія о своемъ времени и его событіяхъ. Нарушивъ эти высокіе завѣты, Израиль отказывается отъ самого себя, теряетъ право на существованіе. Илія побѣдилъ—тирійскій Вааль былъ изгнанъ изъ Самаріи.

Самый тяжкій кризисъ послѣдовалъ приблизительно восемьдесятъ лѣтъ спустя послѣ выступленія Иліи. Предстояло столкновеніе между Израилемъ и міровой державой Ассиріей; небольшой народъ былъ совершенно беззащитенъ передъ ассирійскимъ колоссомъ. Для человѣка античнаго міра гибель его народа означала безсиліе его боговъ, которые не въ состояніи принести спасеніе и защиту: вмѣстѣ съ народомъ должны были погибнуть и боги его. Если-бы національная катастрофа застигла Израиля неподготовленнымъ, она была-бы въ то-же время катастро-

фой и для Іеговы. Но религія Израіля явила себя здѣсь во всемъ ея величіи; пророкъ Амосъ, первый, писаніе котораго дошло до насъ, помогъ ей благополучно выйти изъ этого испытанія и сдѣлать громаднѣйшій шагъ впередъ. Онъ не только напередъ *возвѣстилъ* гибель народа, онъ *требовалъ* ея во имя самого Іеговы, какъ безусловную необходимость. Такимъ образомъ, онъ духовно преодолѣлъ могучую Ассирію, еще прежде чѣмъ она вступила въ дѣйствіе; онъ объявилъ ее исполнительницей предначертаній Іеговы, орудіемъ Его воли. Богъ, распоряжающійся міровой державой, уже не только Богъ небольшого народца, онъ повелѣваетъ всѣми владыками неба и земли. Какъ дошелъ Амосъ до этой необъятной идеи? Онъ глубоко усвоилъ себѣ взглядъ Моисея на Іегову, какъ на источникъ и оплотъ права и нравственности. Онъ—существо этическое, и отношеніе къ нему можетъ быть обусловлено одной лишь нравственностью. Богу справедливости и служить можно только справедливостью. „Я возненавижу, презираю праздники ваши, и не обоняю жертвъ вашего богослуженія. Удали отъ меня гуль пѣсней твоихъ. Я звуковъ гуслей твоихъ не стану слушать. Пусть лучше течетъ, какъ вода, право и справедливость, какъ неизсякающій потокъ“³²⁾. Любовь къ человѣку — единственно истинное служеніе Богу. Идея, которой суждено было поднять весь міръ, впервые зародилась у Амоса, впервые была высказана имъ. Съ точки зрѣнія этого мѣрила Израиль того времени дѣйствительно не стоялъ на должной высотѣ. Глазамъ Амоса повсюду представлялись насиліе и неправіе, беспощадный эгоизмъ и лишеныя любви наслажденія; справедливость топтали ногами. А Іегова въ отношеніи къ Израилю былъ особенно строгъ³³⁾: народъ Іеговы можетъ и долженъ знать истинное существо своего Бога. Беззаконія Израіля навлекли на него гнѣвъ Іеговы, и Іегова далъ клятву себѣ: насталь конецъ моему народу, я не могу болѣе прощать ему³⁴⁾. Въ возмездіе за свою поруганную святость и справедливость Іегова самъ уничтожилъ народъ свой. Такимъ образомъ, гибель Израіля не поражение, а побѣда, триумфъ

права и истины надъ безправіемъ и призрачностью. Не Ассуръ, а—справедливость. Право и справедливость—единственная реальная сущность на небѣ и на землѣ. Богъ справедливости—Богъ міра. Онъ проявляетъ себя именно въ гибели своего народа. Религія Израиля была отнынѣ поставлена на вѣчную основу, обезпечена отъ всякихъ катастрофъ въ будущемъ. Это былъ поворотный пунктъ въ исторіи человѣчества, начало новой эры.

Въ этомъ величественномъ изображеніи Бога Амосомъ былъ, однако, пробѣлъ. Неужели судъ самоцѣль для Бога? Неужели онъ только мститъ и караетъ? Пробѣлъ этотъ былъ заполненъ младшимъ современникомъ и ближайшимъ преемникомъ Амоса, Осіей, и мы опять-таки склонны видѣть здѣсь перстъ Провидѣнія. Амось поставилъ религію и понятіе божества на этическій фундаментъ, Осія присокупилъ фундаментъ религиозный, открывъ въ Богѣ источникъ любви и милости. Карая и наказывая, Богъ преслѣдуетъ не цѣли формальной справедливости, а любви и милосердія; судъ не долженъ уничтожать, а исправлять, воспитывать грѣшника, дабы въ концѣ концовъ могла восторжествовать любовь. Такимъ образомъ, Осія сталъ пророкомъ надежды: какъ ни печальна, какъ ни безотраднa дѣйствительность, божественная любовь все побѣждаетъ, она не успокоится, не свершивъ своего. Союзъ между Іеговой и Израилемъ покоится на взаимной любви, это брачный союзъ. Божественный кладезъ любви никогда не изсякнетъ, эта любовь должна также постоянно жить во Израилѣ, не какъ земная, практическая любовь къ чловѣку—этотъ моментъ отстуетъ у Осіи на второй планъ, а какъ все проникающая, все преображающая любовь къ Богу, вытекающая изъ познанія Бога. Тогда-какъ въ приведенномъ выше изреченіи Амоса Богъ требуетъ не жертвоприношеній, а справедливости, Осія возглашаетъ: „Любви хочу Я, а не жертвы, боговѣдѣнія, а не всесожженій“³⁵). Осія, который по всѣмъ вѣроятіямъ происходилъ изъ семьи священниковъ, обращаетъ вниманіе, главнымъ образомъ, на богослуженіе; онъ успѣшно доводитъ до конца

борьбу Іеговы съ Вааломъ. Религіозные обряды своихъ современниковъ онъ судитъ съ точки зрѣнія Бога любвеобильнаго и всеблагаго и выноситъ имъ уничтожающій приговоръ. У него впервые мы находимъ ясное и строгое дѣленіе между служеніемъ Богу и культомъ природы. Все, противорѣчащее святой и духовной сущности Бога, есть язычество и должно быть вырвано съ корнемъ, не взирая на то, что оно издревле освящено обычаемъ. Реформа Осіи имѣла рѣшительное вліяніе на все послѣдующее время. Но несравненно важнѣе былъ его взглядъ на Бога. Осіи удалось найти синтезъ между справедливостью и милосердіемъ Бога, а именно: въ верховномъ единствѣ божественной любви; этимъ Осіа открылъ для религіи область, гдѣ она становится самодовлѣющей, независимой отъ постороннихъ вліяній, гдѣ она развиваетъ свою глубочайшую сущность — область мистики. Религія не дѣло разсудка, а сердца; сердце дышитъ свободнѣе всего за предѣлами разсудка, тамъ, гдѣ безмолвствуетъ мысль и всецѣло царитъ чувство, гдѣ человѣкъ не силится въ потѣ лица своего постичь Бога, а въ блаженномъ замираніи переживаетъ Его.

Осіа былъ свидѣтелемъ смертельныхъ судорогъ своего народа и оставилъ намъ потрясающее описаніе своего времени: изъ его горестныхъ словъ глядитъ на насъ картина полного разрушенія. Агонія длилась не долго, черезъ нѣсколько лѣтъ послѣ Осіи прекратилось существованіе Израиля. Его наслѣдникомъ становится небольшая Іудея, и дѣятельность пророковъ ограничивается съ этихъ поръ ея территоріей. Открываетъ новую эру въ пророчествѣ одинъ изъ самыхъ великихъ пророковъ, іерусалимскій Исаія ³⁶). Въ его маленькомъ отечествѣ дѣла обстояли не лучше, чѣмъ въ родственномъ израильскомъ государствѣ: то-же самовосхищеніе, то-же легкомысленное прожиганіе жизни, черствость и себялюбіе. Все это Амось уже бичевалъ у Израиля, съ той лишь разницей, что за Іудеей было преимущество прочнаго государственнаго строя и старой династіи. Какъ и Амось, Исаія убѣжденъ въ близости неминуемаго суда Божьяго: „Все высокое и гордое должно пасть, дабы могла быть

унижена гордость человѣка. И надменность людей ниспадетъ, одинъ только Господь будетъ возвеличенъ въ тотъ день“³⁷⁾. Въмѣстѣ съ Осіей Исаія видитъ, однако, въ судѣ Божьемъ только переходную ступень къ окончательному спасенію; онъ существенно дополнилъ и развилъ пророчество Осіи, придавъ конкретныя черты и пластическую форму окрыляющей надеждѣ. Исаія — отецъ мессіанской идеи въ ея настоящемъ, тѣсномъ смыслѣ: онъ предвидитъ царство идеальнаго владыки изъ поколѣнія царя Давида, но на сей разъ не воина, какъ его прародитель Давидъ: его долженъ смѣнить мужъ совѣта, великій Господь, вѣчный Отецъ, князь міра. Царство его будетъ безконечнымъ царствомъ мира, и тронъ Давида будетъ покоиться на незыблемыхъ основахъ права и справедливости³⁸⁾. Въ отличіе отъ Амоса и Осіи Исаія принимаетъ участіе въ общественной жизни, обращается съ своей проповѣдью непосредственно къ царю и народу, чтобы просвѣщать и направлять ихъ отъ имени и въ духѣ Бога. Исаія первый прозрѣлъ идею всемірной исторіи: все, что происходитъ на землѣ, управляется сверхміровой святой волей и происходитъ для вящей славы Божіей. Упованіе на Бога и подчиненіе его волѣ — альфа и омега политики Исаи. „Безъ вѣры вашему существованію конецъ“, восклицаетъ онъ въ лицо царю Ахасу въ самый критическій моментъ исторіи своего времени, когда рѣшалось будущее Іудеи³⁹⁾. Въ этихъ словахъ заключено библейское понятіе вѣры: Богъ не держитъ того, кто не держится за него. Эта вѣра Исаи не слабенькій удобный квіетизмъ, а мужественное упованіе на Бога, правящаго міромъ издалека⁴⁰⁾, въ чьей десницѣ даже могучій ассиріецъ лишь бичъ Божій, низвергаемый въ прахъ, лишь только онъ возомнитъ о себѣ какъ о чемъ-то болѣе значительномъ, нежели слѣпое орудіе Божьяго гнѣва. Правда, царь Ахасъ остался равнодушенъ къ этой политикѣ вѣры, онъ предпочелъ обезпечить себѣ поддержку Ассиріи, чѣмъ дожидаться помощи Іеговы. Но спустя поколѣніе Исаиѣ суждено пережить высшій триумфъ своей вѣры. При сынѣ и пре-

емникъ Ахаса, Гискіи, ассирійцы осаждаютъ Іерусалимъ и требуютъ сдачи города; ободряемые Исаіей осажденные держатся стойко, и Богъ дѣйствительно услышалъ своего пророка: ассирійцы ушли, не достигши цѣли, Іудея и Іерусалимъ избавлены были отъ печальной судьбы Израиля и Самаріи. Для исторіи религіи это фактъ перво-степенной важности; историческое значеніе Исаіи заключается, главнымъ образомъ, въ томъ, что онъ спасъ свой городъ и народъ отъ завоеванія. Понятіе Бога достигло у Осіи своей высшей чистой формы, дальнѣйшій прогрессъ въ этомъ направленіи былъ уже невозможенъ. Но это было прежде всего достояніемъ одного просвѣтленнаго ума; уведенные въ плѣнъ израильтяне исчезли безъ слѣда. Если-бы и Іудея пала подъ натискомъ Ассиріи, ее постигла-бы та-же участь, и религія ея погибла-бы вмѣстѣ съ ней. Эта религія нуждалась еще въ укрѣпленіи и углубленіи, завоеванія отдѣльныхъ великихъ умовъ должны были стать общимъ достояніемъ по крайней мѣрѣ лучшихъ людей изъ народа. Только тогда она могла пережить его паденіе.

Уже Исаія былъ реформаторомъ народной религіи. Книга царей повѣствуетъ о томъ, что Гискія взялся за очищеніе культа и устранилъ самыя вопіющія злоупотребленія въ храмѣ ⁴¹)—это, несомнѣнно, произошло по почину Исаіи. Однако, реформа эта не привела къ цѣли; напротивъ, вызвала кровавую реакцію, грозившую уничтожить все дѣло пророковъ, поскольку идея, вообще, поддается уничтоженію. При сынѣ и преемникѣ Гискіи, Менассе, не только были возстановлены старые нравы; язычество открыто вступило тогда въ храмъ Соломона, въ культѣ Іеговы царилъ самый печальный синкретизмъ. Рядомъ съ Іеговой поклонялись Ваалу и Молоху, въ особенности-же солнцу, лунѣ и всей звѣздной рати. Культъ этотъ былъ официально введенъ и въ іерусалимскій храмъ. Приверженцы пророковъ подверглись преслѣдованіямъ: Менассе „пролилъ великое множество невинной крови, затопилъ ею Іерусалимъ по края“, рассказываетъ Книга Царей ⁴²).

Ожили худшія излишества староханаанскаго культа Ваала, половыя оргіи и приношенія въ жертву дѣтей, религія пророковъ была на краю гибели. Но Богъ стоялъ на стражѣ своего чада: гоненія способствовали лишь углубленію, одухотворенію истинной вѣры. Вѣра эта вышла изъ испытанія просвѣтленной, окрѣпшей, изъ крови ея мучениковъ родилась новая жизнь. Партія пророковъ поняла, что настала пора дѣйствовать и всякое замедленіе опасно. Она формулировала свои взгляды и требованія подъ видомъ законовъ, данныхъ Моисеемъ израильскому народу при переходѣ черезъ Иорданъ: этимъ заложена была основа книгъ Второзаконія въ ея нынѣшнемъ видѣ. Удалось найти доступъ къ сердцу молодого и благороднаго царя Осіи, и въ 621 г. послѣдовала знаменитая реформа Осіи: она очистила культъ отъ чуждыхъ примѣсей, искоренила изъ него язычество и обезпечила единоедержавіе Іеговы. Мы приблизились, такимъ образомъ, къ эпохѣ, когда жилъ и дѣйствовалъ пророкъ Іеремія: въ лицѣ его религія Израиля нашла самое чистое, самое возвышенное свое выраженіе. Этому человѣку суждено было завершить дѣло Моисея ⁴³⁾.

Второзаконіе не было дѣломъ Іереміи, участіе его въ введеніи и распространеніи этой книги не велико—въ знаменательный 621 годъ онъ былъ еще неизвѣстнымъ молодымъ человѣкомъ. Первое выступленіе его въ качествѣ пророка прошло незамѣченнымъ. И такъ оно осталось и впослѣдствіи. При жизни своей Іеремія не имѣлъ успѣха. Но духъ его наложилъ печать на все послѣдующее развитіе религіи.

Творчество Іереміи направлено на самую сущность религіи. Онъ первый освободилъ религію отъ всего внѣшняго, отъ матеріальныхъ наслоеній, и самымъ недвусмысленнымъ образомъ поднялъ ее на высоту религіи духа. А въ то время это было особенно необходимо, несмотря на Второзаконіе, даже именно благодаря ему. Послѣднее грозило усыпить религіозную бдительность: съ реформой богослуженія въ согласіи съ волей Божіей, народъ успокоился, онъ склоненъ былъ думать, что этимъ

уже все сдѣлано, что въ храмѣ и обрядахъ самъ Іегова снизошелъ къ нему. Іеремія основательно разрушилъ эту иллюзію, эти, по его выраженію, „слова лжи“ ⁴⁴). Самыя драгоцѣнныя благовонія не производятъ никакого впечатлѣнія на Бога ⁴⁵), освященное мясо и обѣты не въ состояніи смягчить Его гнѣвъ ⁴⁶). Онъ самъ разрушитъ свой храмъ ⁴⁷), и когда прійдутъ сроки и наступитъ пора спасенія, храмъ не будетъ возстановленъ. Даже въ скиніи завѣта, въ святая святыхъ нынѣшняго храма, не будетъ никакой необходимости: ея не придется строить вновь ⁴⁸). Богъ требуетъ отъ человѣка другого, не культа, а новаго облика: человѣкъ долженъ поднять новъ, а не сѣять среди терновника, онъ долженъ совершить обрядъ „обрѣзанія“ чадъ сердцемъ своимъ ⁴⁹); только чистое сердце угодно Богу. Онъ вообще судитъ людей только по устроенію сердца, это Богъ, „испытующій внутренность и сердце“ ⁵⁰), по собственному выраженію Іереміи. Сердце человѣка слабо и исповѣдимо ⁵¹), но оно по существу не зло, его пребываніе во злѣ является даже въ извѣстной степени загадкой ⁵²). Ибо познаніе Бога—мы сказали-бы: религія—врождено человѣку, сердце его не можетъ не искать Бога, для человѣка стремленіе къ Богу то-же, что инстинктъ у животнаго ⁵³). Слѣдуя ему, человѣкъ неизбѣжно приходитъ къ Богу: когда Израиль забываетъ Іегову, то это противно естеству, равносильно извращенію его природы ⁵⁴). Порокъ и грѣхъ проявляются постольку, поскольку человѣкъ заглушаетъ въ себѣ естественный голосъ чувства; слова „окаменѣлость сердца“, „упрямство“, какъ главная сущность грѣховности, тоже впервые пущены въ обиходъ Іереміей ⁵⁵). Разъ въ сердцѣ человѣка неминуемо живетъ влеченіе къ Богу, оно должно быть врождено и язычникамъ. Іеремія первый объявилъ, что боги язычниковъ вовсе не боги. Но именно онъ нашелъ у язычниковъ истинную набожность и стыдилъ ею народъ свой ⁵⁶). Мысль объ обращеніи язычниковъ и является естественнымъ плодомъ его религіозной психологіи ⁵⁷). Всякій человѣкъ рожденъ чадомъ Господа: путь къ религіи — истинная набожность, незави-

симо отъ вѣроисповѣданія и національности. Идеализмъ и универсализмъ религіи, въ особенности религіозный индивидуализмъ, религія какъ личное душевное отношеніе индивидуума къ Богу, таковы духовныя завоеванія Іереміи. И когда все кругомъ него рушилось, на развалинахъ Стараго Союза онъ возвѣщаетъ новый вѣчный союзъ милосердія Бога съ Израилемъ: Богъ запечатлѣетъ свой законъ въ сердцахъ cadaго, и всѣ будутъ знать его, старъ и младъ, и всѣмъ простятся ихъ прегрѣшенія ⁵⁸).

Намъ надо остановиться еще на жизни Іереміи, ибо о немъ, какъ о Гёте, можно, сказать: жизнь его была больше того, что онъ писалъ. Онъ мученикъ среди пророковъ. Всего себя, всю жизнь свою онъ отдалъ на службу своему призванію; онъ избѣгалъ ликующихъ ⁵⁹), отказался отъ счастья собственнаго очага ⁶⁰), одинокій и безпріютный прожилъ онъ жизнь, вѣрный слуга Бога. Все-же онъ не просто слѣпое орудіе въ рукахъ Бога, а какъ личность, съ собственными желаніями и потребностями, утверждаетъ себя возлѣ Бога. Онъ чувствуетъ себя также членомъ своего народа, не можетъ отречься отъ него, и когда Богъ готовъ отвернуться отъ Израиля и предоставить его своей судьбѣ, сердце Исаи мучительно протестуетъ. Въ Исаи постоянная борьба между призваніемъ и требованіями сердца; самыя потрясающія и неподобныя мѣста въ его твореніяхъ это тѣ, гдѣ чловѣкъ Исаія возстаетъ противъ пророка Исаи, гдѣ онъ жалуется на свою тяжелую обязанность; онъ буквально борется съ Богомъ за спасеніе народа своего, но тщетно ⁶¹). Ему не суждено было дожить до успѣха въ его долгой, полной борьбы жизни; за всю свою любовь онъ пожалъ только ненависть. Никому не принесъ онъ пользы, а на голову свою обрушилъ лишь пытку и страданія. Въ ослѣпленіи своемъ онъ взвалилъ на себя иго пророка, далъ Богу увлечь себя на этотъ тернистый путь ⁶²), сдѣлавшій его глубоко-несчастнымъ. Онъ желалъ-бы не родиться ⁶³), проклинаетъ день рожденія своего ⁶⁴), но все-же не можетъ отказаться отъ своего призванія. Богъ оказался въ этой борьбѣ сильнѣе

его ⁶⁶). Ибо личное общеніе съ Богомъ, быть соратникомъ и глашатаемъ Іеговы ⁶⁶) — дороже всего для Исаи: это украшеніе и вѣнецъ его. Въ этомъ Богъ превознесъ его надъ остальнымъ человѣчествомъ, это дало жизни его содержаніе и сообщило ей цѣнность; никакія страданія и жертвы—не слишкомъ дорогая цѣна для такой участи. „Если я только Тебя имѣю, я не спрашиваю ни о небѣ, ни о землѣ. Томится плоть моя и сердце мое; твердыня сердца моего и часть моя — Богъ на вѣкъ“ ⁶⁷). Іеремія первый пережилъ такое состояніе, первый въ борьбѣ обрѣлъ такое знаніе—сначала для себя самого, а затѣмъ и для всѣхъ чадъ Божіихъ. Личное общеніе съ Богомъ проявлялось у него также и въ постоянной молитвѣ, онъ первый молельщикъ во всей исторіи религіи. Все, что случается съ нимъ, что волнуетъ его, онъ открываетъ Богу, какъ-бы обсуждаетъ вдвоемъ съ нимъ. Ничего не скрываетъ онъ отъ Бога, даже того, что самъ считаетъ недостойнымъ и несомвѣстимымъ со своимъ высокимъ призваніемъ. Искренность—высшее моральное достоинство въ глазахъ Исаи ⁶⁸), ничто такъ не противно ему, какъ ложь ⁶⁹), и онъ прежде всего правдивъ съ самимъ собою и съ Богомъ. Его личная религіозная жизнь—образецъ для всѣхъ времёнъ.

Іеремія знаменуетъ собою высшее явленіе въ религіи Израиля, высшее выраженіе пророческой мысли. Онъ первый произнесъ слово: „Новый Союзъ“ ⁷⁰) и, дѣйствительно, никто изъ святителей Стараго Союза не подошелъ такъ близко къ Новому Завѣту, какъ Іеремія.

Религія—врожденное начало, естественное влеченіе человѣческаго сердца. Сущность ея—личное общеніе съ Богомъ, ея дары—божественное умиротвореніе ⁷¹) и покой душевный ⁷²). Сущность ея—набожность, въ какія бы формы она ни облекалась, лишь бы она была правдива. Кто внушилъ человѣчеству такія мысли, жилъ и страдалъ не напрасно.

Іеремія ожидалъ осуществленія „Новаго Союза“ уже въ ближайшемъ будущемъ. Но прошло шесть вѣковъ, пока „свершились сроки“. Этотъ періодъ въ исторіи израиль-

ской религии, именуемый въ отличіе отъ религии Израиля до плѣненія ⁷³⁾ іудействомъ или іудаизмомъ, — представляетъ значительныя трудности для правильной оцѣнки и полного уясненія его. Конечно, эпоха, давшая второго Исаію, цѣлый рядъ прекраснѣйшихъ псалмовъ, книгу Іова, книгу Іоны, имѣетъ всѣ права на наше вниманіе. Но нельзя отрицать, что въ то время религіозное развитіе все болѣе уклоняется отъ путей, намѣченныхъ пророками классическаго періода. Дать картину этой новой стороны въ іудействѣ, изобразить одновременно величайшее духовное и культурное устремленіе тогдашняго неіудейскаго міра, т. е. эллинизмъ, есть задача слѣдующей статьи нашего сборника. Мы имѣли дѣло только съ восходящей линіей развитія, съ постояннымъ прогрессомъ: отъ ясности къ ясности. Мнѣ дѣйствительно незнакомо другое явленіе въ исторіи человѣческаго духа, которое по своей грандіозности, по своему значенію для исторіи религии, могло бы сравниться съ развитіемъ религии Израиля отъ Моисея до Іереміи.

II. Іудейство и эллинизмъ.

Іудейство и эллинизмъ—это сопоставленіе вызываетъ передъ нашимъ умственнымъ взоромъ образъ Александра Македонскаго, который своей побѣдой надъ персами сдѣлалъ возможнымъ культурный обмѣнъ между Востокомъ и Западомъ. Разумѣется, и до него замѣчалось сближеніе между обѣими культурами—для краткости назовемъ ихъ культурой восточной и греческой,—до великаго завоевателя можно прослѣдить вѣковыя вліянія восточной мудрости и искусства въ духовной жизни Греціи. Но только міровая политика Александра подняла греческую культуру на высоту культуры всеобщей и подготовила, такимъ образомъ, сліяніе живыхъ силъ Востока и Запада въ одно великое цѣлое. Онъ положилъ начало эллинизированію древняго востока.

Но что такое эллинизмъ? Какая сила греческой культуры воплотилась въ жизни всего Востока, вполнѣд-

ствіи и Западной полосы Средиземнаго Моря, сообщивъ жизни этой одно общее культурное устремленіе? Заранѣе предупреждаемъ, что въ нашей работѣ не можетъ быть данъ сколько-нибудь исчерпывающій отвѣтъ на этотъ вопросъ. Не только потому, что это потребовало-бы особой книги, богатство фактовъ, скрывающееся въ понятіи „эллинизма“, просто не поддается еще краткому изложенію. Научныя изслѣдованія здѣсь еще въ полномъ разгарѣ, хотя І. Г. Дройзенъ, историкъ прошлаго поколѣнія, — эпохи, когда наука о древнемъ мірѣ пребывала всецѣло во власти классическихъ идеаловъ, написалъ свою „Исторію эллинизма“ ¹⁾, гдѣ впервые освѣтилъ значеніе этой эпохи античности для всего послѣдующаго времени. Благодаря неустаннымъ трудамъ романскихъ и германскихъ археологовъ мы располагаемъ теперь такими первоисточниками, о какихъ ■ мечтать нельзя было въ первой половинѣ девятнадцатаго столѣтія. Въ руинахъ эллинистическихъ городовъ востока и въ мусорѣ египетскихъ деревень раскопки ученыхъ то и дѣло обнаруживаютъ новыя свидѣтельства богатства и высоты культуры, выросшей на почвѣ міроваго государства Александра Великаго. Папирусы, камни и мѣдъ говорятъ намъ о „серебряномъ“ вѣкѣ эллинизма языкомъ, богатство котораго даже и приблизительно еще не исчерпано ²⁾.

Поэтому мы можемъ здѣсь лишь нѣсколькими штрихами изобразить богатую картину этой культуры. Мы рассмотримъ дѣйствіе послѣдней на своеобразную и замкнутую культуру тогдашняго іудейства; пусть самъ читатель сдѣлаетъ изъ этого выводы о притягательной силѣ эллинизма.

Современная историческая наука вполне правильно требуетъ отъ насъ, чтобы мы не ограничивались восхищеніемъ классическимъ періодомъ греческаго міра съ его блестящими результатами въ области искусства и литературы, а обратились къ положительной оцѣнкѣ культуры послѣдующихъ столѣтій. И эпигоны выполняютъ миссію въ историческомъ процессѣ. Въ концѣ концовъ, мы тоже не перешли непосредственно отъ античнаго міра къ новому времени; понадобился педагогическій переходъ черезъ

средневѣковье, еще недавно столь поносимое. Точно такъ же классическая греческая культура должна была пережить свои средніе вѣка, дабы плодами ея духовной работы могла воспользоваться большая часть тогдашняго цивилизованнаго міра. Это было сдѣлано въ эпоху, начинающуюся Александромъ Великимъ; мы называемъ ее эллинистической, точнѣе римско-эллинистической или всего лучше культурой мірового царства Александра Великаго. Эта эпоха создала на всей территоріи античной духовной жизни новую культуру. Прежде всего она выработала новый языкъ, тотъ общегреческій діалектъ, который одинаково понимали какъ въ Александріи, Тарзосѣ и Римѣ, такъ и на берегахъ Тигра и Евфрата, и въ Испаніи, языкъ, на которомъ впослѣдствіи облетѣла весь міръ вѣсть объ Іисусѣ, распятомъ и воскресшемъ сынѣ Божіемъ ³). Далѣе: періодъ эллинизма подготовилъ міровую задачу Рима,—побѣду идеи универсализма надъ національнымъ принципомъ (Іерингъ) ⁴). Эллинизмъ привилъ своему времени древневосточную идею мірового царства, научилъ понимать и цѣнить чужія культуры и, такимъ образомъ, эмансипировалъ личность отъ случайныхъ границъ ея политическаго существованія. Философія того времени подготовила крушеніе народнаго многобожія и связанныхъ съ послѣднимъ грубѣйшихъ суевѣрій: она одухотворила религіозныя представленія, вела къ умозрительному монотеизму. Вмѣстѣ съ тѣмъ она проповѣдуетъ нравственные идеалы общеобязательнаго характера ⁵). Нельзя обойти молчаніемъ и участіе ея въ прогрессѣ художественной и технической культуры, а также въ развитіи отдѣльныхъ научныхъ дисциплинъ, въ особенности-же въ области литературы—при всемъ традиціонализмѣ здѣсь несомнѣнно сказалось также и самобытное творчество этого періода.

Еще одно: замѣчательно, что центры этой новой своеобразной культуры лежали на востокѣ. Духовная жизнь эллинистической эпохи сосредоточивалась въ Пергамонѣ, Тарсусѣ, Антиохіи и Александріи; за нею сохрани-

лось руководство и тогда, когда Римъ уже сталъ средоточіемъ античной жизни народовъ. Въ многочисленныхъ приморскихъ городахъ малоазійскаго и сирійскаго побережья и въ провинціальныхъ центрахъ востока кипѣла тогда богатая экономическая жизнь, и съ тѣхъ поръ она больше не вернулась въ эти нѣкогда столь благословенныя страны. Для предприимчивыхъ и смѣлыхъ людей эти города обладали тогда особой притягательной силой.

Однако, перейдемъ къ нашей темѣ: въ какія отношенія стало іудейство къ новой эллинистической культурѣ? Прежде чѣмъ отвѣтить на этотъ важный вопросъ, мы позволимъ себѣ небольшое историческое отступление ⁽⁴⁾.

Въ 538 г., послѣ паденія Вавилона, персидскій царь Киръ разрѣшилъ евреямъ возстановить политическія учрежденія; они получили возможность осуществить старые свои теократическіе идеалы, придуманные и записанные ихъ духовными вождями въ плѣненіи. На почвѣ Іерусалима и его ближайшихъ окрестностей возникла іудейская община, нѣчто среднее между націей и церковью, но, во всякомъ случаѣ, склоняющаяся болѣе въ религіозную сторону. Политическихъ задачъ это миниатюрное общежитіе, раздраемое внутренне религіозными спорами и экономическими кризисами, въ сущности не имѣло. Небольшая свобода самоуправления, предоставленная ей намѣстникомъ персидскихъ царей, не могла стать полемъ интенсивной политической дѣятельности. Триумфальный походъ Александра Македонскаго въ Азію принесъ евреямъ въ политической области лишь новаго суверена. Они перемѣнили одно иго на другое, отъ персовъ перешли въ услуженіе къ династіямъ Птолommeевъ и Селевкидовъ, которые теперь вели свои внутреннія распри и съ помощью еврейскихъ денегъ. Отсутствіе самостоятельной національно - политической жизни имѣло, какъ мы еще увидимъ ниже, большое значеніе для религіозной эволюціи, но для культурной самобытности Израиля оказалось роковымъ. Оно сдѣлало еврейство совершенно беззащитнымъ противъ вторженія

эллинистической культуры, наводнившей Палестину при новыхъ властелинахъ. Сто пятьдесятъ лѣтъ послѣ Александра Великаго Селевкидъ Антиохъ IV (Эпифанъ, отъ 175 до 164 г.) могъ себѣ позволить навязать евреямъ идеалы эллинистической культуры: онъ декретомъ уничтожалъ ихъ религіозную самобытность. Какъ стало это возможно? Воспитанный въ Римѣ деспотъ, съ маской неискривимаго римскаго энтузіаста ⁷⁾ на лицѣ и съ тоской по Греціи въ душѣ, Антиохъ видѣлъ въ эллинистическихъ манерахъ руководящихъ круговъ тогдашняго еврейскаго общества начало національно-религіознаго разложенія и считалъ себя вправѣ ускорить этотъ процессъ въ интересахъ самихъ евреевъ. Религіозная реакція, обнаружившаяся въ культурной борьбѣ Маккавеевъ, понятно, нѣсколько его образумила, но мы знаемъ изъ всего дальнѣйшаго хода событій, что эта реакція все-же не была въ состояніи оградить іудейство отъ гегемоніи новой культуры. Преемники Маккавеевъ, начертавшихъ на знамени своемъ борьбу за священные идеалы Израиля, хазмонеискіе цари-первосвященники и ихъ наслѣдники, династія Ирода Великаго, были убѣжденными поклонниками новой культуры,—они всецѣло и безъ колебаній вводятъ ея учрежденія въ теократическомъ государствѣ евреевъ ⁸⁾.

Остановимся для иллюстраціи на времени Ирода Великаго, въ началѣ перваго столѣтія до Рождества Христова.

Уже самое имя этого владыки рисуется его какъ челоуѣка новаго времени; не менѣе характерны имена его сыновей, внуковъ и внучекъ: Аристокбулъ, Александра, Архелай, Антипа, Агриппа, Иродіада, Вероника. Подъ управленіемъ Ирода греческая культура, несмотря на всѣ протесты старовѣровъ, внѣдряется также въ святомъ городѣ—впрочемъ, Іерусалимъ уже давно окруженъ былъ вѣнцомъ чисто-греческихъ городовъ. Иродъ построилъ въ Іерусалимѣ театръ, амфитеатръ и гипподромъ. Въ честь своего высокаго покровителя въ Римѣ онъ каждые четыре года устраивалъ игры, гдѣ происходилъ и бой звѣрей.

Іерихонъ, свою вторую резиденцію, онъ украшаетъ тѣми же продуктами эллинистической жизнерадостности; построенная Иродомъ Цезарея она названа такъ въ честь Августа—была совершенно греческимъ городомъ, несмотря на большой процентъ еврейскаго населенія⁹⁾. Дворцы Ирода въ этихъ городахъ были построены въ греческомъ стилѣ и, разумѣется, греческими архитекторами. При сооруженіи новаго великолѣпнаго храма въ Іерусалимѣ тоже нашли себѣ, если не считать самаго зданія храма, богатое примѣненіе греческое искусство и греческій стиль. Въ управленіи своимъ государствомъ Иродъ прибѣгаетъ исключительно къ греческимъ методамъ. На всѣ высшія должности онъ назначаетъ людей съ греческимъ образованіемъ, окружаетъ себя греческими учеными и чеканитъ монету съ греческой надписью, хотя и безъ портрета.

Распространилось мнѣніе, что вліяніе эллинистической культуры простиралось только на верхи общества, ограничивалось образованными городскими сословіями съ ихъ утонченнымъ образомъ жизни и не затронуло широкихъ массъ. Въ этомъ, конечно, есть доля правды. Несомнѣнно, старая восточная культура держалась болѣе стойко въ деревняхъ и низшихъ слояхъ общества. На этотъ счетъ мы имѣемъ безспорныя свидѣтельства въ области, въ которой вліяніе эллинизма было еще могущественнѣе: въ приморскихъ городахъ Палестины съ ихъ своеобразными смѣшанными культурами. Сокровища духовной культуры эллинизма ни тогда, ни впослѣдствіи не проникли въ широкія массы населенія Палестины. Но съ другой стороны, разговорный языкъ того времени показываетъ намъ, какъ сильно было вліяніе культуры эллинизма и въ метрополиі еврейства. Объ этомъ свидѣтельствуетъ множество греческихъ словъ въ языкѣ администраціи, техники, торговли и промышленности; даже предметы повседневнаго домашняго обихода, въ кухнѣ и въ семьѣ, носятъ греческія названія¹⁰⁾. На вліяніе греческой культуры указываетъ также и Новый Завѣтъ, сохранившій намъ имена

учениковъ Иисуса, слѣдовательно, людей изъ народа. Мы находимъ среди нихъ Петра, Андрея и Филиппа. На крестѣ Распятаго надпись на греческомъ и латинскомъ языкѣ повѣствовала о причинѣ наказанія ¹¹⁾. Все это знаменія времени, которыя мы не должны упускать изъ виду. Быть можетъ, было-бы преувеличеніемъ сказать, что въ Іерусалимѣ иродіанской эпохи каждый говорилъ по-гречески. Но можно съ достовѣрностью предположить, что иностранецъ, не знающій туземнаго арамейскаго нарѣчія, отлично могъ обойтись въ градѣ Давида съ однимъ лишь греческимъ языкомъ.

Однако все это касается только одной стороны дѣла. Гораздо сильнѣе было вліяніе эллинизма на значительную часть еврейства, разсѣянную по всему міру и нашедшую себѣ здѣсь вторую родину,—на еврейскую діаспору.

Пески Египта заговорили подъ счастливыми руками археологовъ; послѣднія раскопки пролили новый свѣтъ также на разсѣяніе евреевъ въ эллинистическую эпоху, имѣвшее столь важное значеніе и для эволюціи религіи. За отсутствіемъ источниковъ и недостаточнымъ использованием свидѣтельствъ, имѣющихся въ Старомъ Завѣтѣ, до недавняго времени господствовало мнѣніе, что еврейство лишь въ сравнительно позднюю эпоху покинуло родную почву Палестины и разсѣялось по міру. Но теперь, благодаря счастливымъ находкамъ папирусовъ, мы знаемъ, что въ Сіейнѣ (Ассуанъ, у первыхъ Нильскихъ пороговъ) въ началѣ пятаго столѣтія до Р. Хр. существовала давно осѣвшая здѣсь еврейская община, группировавшаяся вокругъ своего собственнаго храма. Мы располагаемъ теперь крайне важными документами, позволяющими прослѣдить тѣсныя сношенія этихъ египетскихъ евреевъ съ метрополіей ¹²⁾. Приходится, поэтому, отказаться отъ взгляда, что діаспора евреевъ началась только послѣ вавилонскаго плѣненія или еще позже, послѣ Александра Великаго. Съ достовѣрностью можно утверждать лишь слѣдующее: новая культура въ имперіи Александра послужила могучимъ толчкомъ къ разсѣянію, она усилила стремленіе евреевъ

на широкій міровій просторъ. Новыя государства и города, основанныя македонскими царями, привлекли къ себѣ тысячи предприимчивыхъ людей изъ Палестины, спасавшихся отъ ея стѣсненнаго политическаго и экономическаго положенія.

Ярче всего этотъ процессъ, опять-таки, можно освѣтить на какомъ-нибудь поворотномъ пунктѣ исторіи; возьмемъ время первыхъ римскихъ императоровъ. У насъ имѣется здѣсь вѣское свидѣтельство такого человѣка, какъ Сенека; онъ съ негодованіемъ констатируетъ фактъ, что нравы и обычаи іудейскаго народа укоренились во всемъ мірѣ. Мы уже не говоримъ объ одновременныхъ свидѣтельствахъ изъ іудейскихъ источниковъ¹³). Возможно даже установить болѣе или менѣе число евреевъ діаспоры. Конечно, всѣ эти вычисленія—лишь предположенія, положительной цѣны эти цифры не имѣютъ¹⁴). Имѣющіяся письменныя указанія дѣлаютъ возможнымъ опредѣлить число евреевъ, проживавшихъ въ Египтѣ, круглымъ счетомъ въ миллионъ, изъ котораго на одну Александрію приходилось около 200.000. Въ Сиріи при общей цифрѣ населенія приблизительно въ семь миллионѣвъ жило до 1.250.000 евреевъ; очевидно, они по преимуществу селились здѣсь. Львиная доля рядомъ съ Дамаскомъ приходилась, вѣроятно, на столицу Антиохію. Въ Римѣ при населеніи приблизительно въ 800.000 жило ихъ, должно быть, тысячъ десять-пятнадцать. Въ общемъ число евреевъ діаспоры въ началѣ перваго столѣтія христіанской эры опредѣляютъ круглымъ счетомъ въ четыре миллиона; при предполагаемомъ населеніи Римской Имперіи въ 55 миллионѣвъ это, конечно, очень высокій процентъ (около 7%), но надо принять во вниманіе сильное размноженіе еврейскаго элемента и цифру обращенныхъ язычниковъ (прозелитовъ).

Возможно, что эти цифры преувеличены; во всякомъ случаѣ остается на лицо достойная удивленія экспансивность маленькаго народа, считавшаго незначительный уголъ громадной римской Имперіи своимъ отечествомъ. Остается на лицо фактъ, что іудейство было могучимъ духовнымъ

факторомъ въ тогдашнемъ мірѣ, ■ добилось оно этого положенія еще задолго до времени своего наибольшаго распространенія (въ началѣ нашей эры). Вѣдь уже во второмъ столѣтіи до Р. Хр. іудейская сивилла возвѣщаетъ, что еврейство заполнило моря и страны... ¹⁵⁾.

Теперь представимъ себѣ картину: злая судьба въ теченіе столѣтій разсѣяла многія тысячи евреевъ по всему міру. Одни уведены въ рабство, другіе ищутъ счастья въ цвѣтушихъ эллинистическихъ городахъ Малой Азіи, Египта, Греціи и Италіи въ качествѣ солдатъ-наемниковъ, торговцевъ, рабочихъ, купцовъ и банкировъ. Представимъ себѣ, какой переворотъ означало усвоеніе ими новаго языка, который самымъ тѣснымъ образомъ связалъ ихъ съ окружающимъ языческимъ міромъ, привилъ имъ его образъ мыслей и чувства. Ясно, что это должно было подвинуть процессъ денационализаціи еврейства гораздо дальше, чѣмъ то возможно было въ Палестинѣ при всемъ эллинизированіи ея крупныхъ центровъ. Надписи на развалинахъ греческихъ коммунъ свидѣтельствуютъ о томъ, что евреи на чужбинѣ неизбѣжно утрачивали свою самобытную культуру и перенимали нравы окружающей ихъ языческой среды. Совершенно по греческому образцу они воздаютъ почести и отличія мужчинамъ и женщинамъ за заслуги передъ мѣстной синагогальной общиной; совершенно по греческому образцу они поручаютъ покой своихъ мертвецовъ попеченію законовъ коммуны. Они не побоялись даже, что явствуетъ изъ одной надписи, посвятить свою синагогу языческому суверену. Свободные взгляды и политическія убѣжденія евреевъ діаспоры лучше всего характеризуются слѣдующимъ фактомъ: іудеи Милета имѣли въ тамошнемъ театрѣ свою ложу, а именно посрединѣ перваго ранга, вблизи императорской ложи, при чемъ на ней красовалась гордая надпись: *τόπος Ἰουδαίων φιλοσεβᾶστων*, „ложе вѣрнаго имперіи еврейства“! ¹⁶⁾.

Разумѣется, усвоеніе міровой культуры евреями разнилось въ зависимости отъ ихъ общественнаго положенія. Какъ всегда, здѣсь игралъ значительную роль уровень раз-

витія. Иначе воспринималъ культуру вѣчно странствующій купецъ, привыкшій цѣнить въ ней не только средство къ обогащенію. Иначе воспринималъ ее скромный лавочникъ или поденщикъ, съ трудомъ пробивающійся въ столицѣ и, кромѣ своей семьи да единовѣрцевъ, приходившій въ соприкосновеніе только съ пролетаріями-язычниками. Литературно образованный еврей, бесѣдующій съ равными ему по настроенію язычниками о высшихъ вопросахъ жизни, безъ колебаній пользовался благами окружающей цивилизаціи, тогда-какъ старовѣры чуждались всякаго общенія съ язычниками.

Мы подошли къ центральному пункту нашей проблемы: какъ сказалось на еврействѣ вліяніе эллинистической міровой культуры? Самобытный характеръ религіи Израиля дѣлалъ невозможнымъ отдѣлить въ еврей чело-вѣка и гражданина отъ религіознаго индивидуума. Поэтому для насъ представляетъ существенный интересъ, какія перемѣны новая цивилизація внесла въ религіозную жизнь іудеевъ? Мы опять предпошлемъ здѣсь небольшую историческую справку для широкаго раскрытія проблемы.

Въ 586 г. халдейскій царь Навуходоносоръ завоевалъ Іерусалимъ и положилъ этимъ конецъ національному государству Израиля. Религіозная жизнь Израиля выливается отнынѣ въ новую форму: сокрушенный своимъ Богомъ народъ находитъ утѣшеніе въ книгѣ Закона Моисея. Какъ возникъ этотъ законъ? Вспомнимъ, какъ дѣйствовала проповѣдь пророковъ на богобоязненные умы. Древніе пророки грозили Израилю беспощаднымъ судомъ Божиимъ, бичевали расколъ, происшедшій въ теченіе вѣковъ между высокой, этически-универсальной вѣрой прежняго времени и вырожденіемъ ея въ чуждые, заимствованные у сосѣдей обряды и нравы. Но вмѣстѣ съ тѣмъ пророки рисуютъ перспективу счастливаго будущаго, когда народъ очистится покаяніемъ и смиреніемъ. Это создало почву для реформаторовъ, одушевленныхъ горячей любовью къ своему народу. Новые люди задаются цѣлью

возстановить требуемая пророками единство и чистоту вѣры и нравовъ, возвратить Израиля на стезю Бога, привить ему нравственную волю; средствомъ къ осуществленію этой цѣли былъ для нихъ законъ. Въ такъ называемомъ Второзаконіи ¹⁷⁾ авторитетъ Моисея, незабвеннаго основателя религіи Израиля, и сила государства соединяются для того, чтобы спасти духовно Израиль отъ поглощенія язычествомъ. Однако, какъ всѣ религіозныя реформы, и эта реформа тоже вынуждена вступить на путь компромисса. Народъ слишкомъ уже сросся съ обрядовой жизнью, вытекавшей изъ самой почвы Ханаана или безсознательно перенятой отъ исконной туземной религіи; этически-универсальная религія духа, какую проповѣдывали Моисей и пророки, не въ состояніи была безъ остатка уничтожить эти пережитки. Поэтому религія Израиля продолжаетъ быть въ сущности религіей обрядовъ, опасной смѣсью высшихъ религіозныхъ и нравственныхъ заповѣдей съ чисто-обрядовыми и ритуальными предписаніями, съ требованіями, выросшими на почвѣ національныхъ обычаевъ. Вавилонское плѣненіе и реставрація еврейства въ Палестинѣ, конечно, способствовали этой эволюціи: они внушили необходимость подчеркивать, отгѣнять религіозныя особенности, отличающія іудеевъ отъ язычниковъ. Такимъ образомъ, внѣшняя набожность еще болѣе выступала на первый планъ, получала свое законное оправданіе, ибо надо было провести рѣзкую границу между тѣмъ, что позволено и не позволено правовѣрному еврею. То, что первоначально было лишь наружнымъ проявленіемъ набожности и, какъ таковое, считалось чѣмъ-то само собою разумѣющимся, теперь оказывается въ центрѣ религіознаго интереса и, въ предѣлахъ новой формальной кодификаціи, пріобрѣтаетъ вдвойнѣ роковой перевѣсъ надъ внутреннимъ содержаніемъ религіи. Внѣшняя набожность начинаетъ затмевать центральную религіозно-этическую идею.

Въ этомъ-же направленіи дѣйствовало еще одно обстоятельство. Согласно своему основному теократиче-

скому характеру законъ Израиля съ самаго начала сводится къ ритуально-этическимъ требованіямъ, является фактически гражданскимъ правомъ, публичнымъ и частнымъ. Уже Второзаконіе содержитъ древнія постановленія изъ области гражданского и уголовного права¹⁸⁾, а дальнѣйшее развитіе іудейскаго законодательства въ вавилонскую и послѣ-вавилонскую эпоху (такъ называемый кодексъ священниковъ¹⁹⁾) шло по тому же пути. Такимъ образомъ, великое ставилось на одну доску съ ничтожнымъ, чистое сердце приравнивалось къ чисто вымытымъ рукамъ, всѣ требованія Закона получили характеръ юридическихъ постановленій. Въ результатѣ, какъ ни благородны были намѣренія инициаторовъ, этотъ законъ не могъ не стать серьезной опасностью для религіи и нравственности. Набожность по буквѣ закона не можетъ дать удовлетворенія потребностямъ религіозно настроенной души. Поверхностное и механическое исполненіе обрядовъ, холодный ригоризмъ, остающійся равнодушнымъ къ порывамъ сердца, къ внутренней жизни человѣка—вотъ къ чему въ концѣ концовъ привела эта эволюція. Какъ ни укрѣпляли вѣру въ Бога, Господина надъ жизнью и смертью, милосердаго и всеблагаго Отца небеснаго, эта вѣра не въ состояніи была парализовать пагубнаго вліянія системы, которая объявляла культъ, ритуаль и этику равноцѣнными проявленіями воли Божіей, системы, представители которой самымъ серьезнымъ образомъ спорили о томъ, оскорбляется ли святость Бога, если праведникъ съѣстъ яйцо, снесенное курицей въ субботу.

Этой эволюціи къ крайнему фарисейству способствовали также и внѣшнія событія: навязанный Израилю культуркампфъ Маккавеевъ сильно повліялъ въ этомъ направленіи. Собранія хассидовъ, „набожныхъ“, какъ они сами называли себя, берутъ въ свои руки религіозное воспитаніе массъ, наставляютъ ихъ на путь закона; эти хассиды стали сильнѣйшей опорой фарисейства. Впрочемъ, ихъ вмѣшательство лишь ускорило процессъ, но не создало его. Онъ былъ неизбѣжнымъ результатомъ теократической

тенденціи закона, связывавшей свободное проявленіе личности освященными нормами.

Во время Іисуса іудейская религія является въ общемъ религіей закона, суть ея въ церковной обрядности и въ подчиненіи народнымъ обычаямъ, освященнымъ древностью лѣтъ и волей Бога. Конечно, и этотъ родъ набожности покоился на теологическихъ мотивахъ. Но догма передвинулась на периферію, а три главныхъ пункта ея, единство Бога, воскресеніе и судъ Божій, а также тора, какъ продуктъ божественной инспираціи, стали предпосылками ритуальной набожности. Вѣра іудейская была именно не ученіемъ, а самой жизнью, служеніемъ единому Богу на попрішѣ закона, подъ страхомъ мукъ ада.

Мы повторяемъ вопросъ, поставленный нами выше, но формулируемъ его на этотъ разъ нѣсколько иначе: Измѣнилась-ли сущность іудейской религіи въ духовной атмосферѣ эллинистической культуры?

Отвѣтъ на это долженъ быть данъ безусловно отрицательный. При всемъ приспособленіи къ языческой средѣ и культурѣ еврей и на чужбинѣ оставался въ религіозномъ отношеніи евреемъ. Не только масса діаспоры, но и ея духовные вожди, писанія которыхъ извѣстны намъ, по существу не измѣнили іудейству. Съ достовѣрностью можно сказать: въ массѣ своей еврейство діаспоры всегда сохраняло сознание своей тѣсной связи съ метрополіей, своей тѣсной связи съ фарисейской Палестиной; выразимся конкретнѣе: въ немъ живо было чувство церковнаго единства ²⁰⁾. Главнымъ доказательствомъ этого я считаю слѣдующее: это единство было не только теоретическимъ постулатомъ вѣры въ будущее израильскаго народа, оно осуществлялось также практически въ трехъ конкретныхъ церковныхъ, можно сказать, вселенски-церковныхъ институтахъ. Во-первыхъ, въ принципіальномъ утвержденіи закона, какъ связующей нормы религіозно-нравственной жизни; во-вторыхъ, въ повсемѣстно одинаковой формѣ синагогальнаго богослуженія ²¹⁾

и, наконецъ, въ-третьихъ, въ установленномъ законѣмъ отношеніи каждой отдѣльной общины діаспоры къ центральной святынѣ и къ высшей церковной инстанціи въ Іерусалимѣ. Въ пользу святыни взимался храмовой налогъ, къ ней отправлялись также на богомолье, а подчиненіе центральной инстанціи проявлялось въ обязательности постановленій, привозимыхъ вѣстниками синедріона²²).

Дальнѣйшимъ доказательствомъ является фактъ, что въ разсѣянномъ по всему міру еврействѣ всегда жило крайне интенсивное національное чувство. Еврейское большинство никогда не имѣло характера исключительно религіозной общины на подобіе, напримѣръ, обществъ посвященныхъ въ мистеріи, распространенныхъ въ Римской Имперіи; оно не растворилось совершенно въ окружающемъ политическомъ мірѣ. Это слѣдуетъ считать установленнымъ. Подъ церковной оболочкой всегда проявлялись самобытныя народныя черты еврейства, то ярче, то блѣднѣе; духъ Закона привилъ еврейству особое міровоззрѣніе, наложилъ на него свою особую печать. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, что не еврейскій міръ относился къ еврейству съ извѣстнымъ предубѣжденіемъ. При всемъ преклоненіи передъ духовной и экономической мощью іудейства современники не могли отдѣлаться отъ впечатлѣнія, что еврейство представляетъ собой какъ-бы иной міръ, какъ-бы „другое особое челоѳчество“ рядомъ съ римлянами, греками и варварами²³). Въ одномъ изъ первыхъ описаній римской имперіи у Тацита²⁴) мы встрѣчаемъ мѣсто, крайне характерное для исторіи античнаго антисемитизма. Въ немъ классически сказала духовная пропасть, отдѣлявшая евреевъ отъ ихъ современниковъ-язычниковъ. Въ тонѣ величайшаго негодованія Тацитъ отзывается о многочисленныхъ прозелитахъ іудейства: „Они перенимаютъ ихъ особые нравы и обычаи. Прежде всего ихъ научаютъ презирать боговъ, отрекаться отъ своего отечества и пренебрегать своими обязанностями по отношенію къ семьѣ и родственникамъ“.

Несмотря на все это,—безпримѣрный успѣхъ миссіи іудейства въ культурномъ мірѣ! Успѣхъ, который представлялъ собой тяжелую проблему для образованныхъ людей того времени. Укажемъ еще на извѣстный фактъ, сообщаемый въ Новомъ Завѣтѣ. Авторъ Дѣяній Апостоловъ рассказываетъ, что, прибывая на новое мѣсто, Павелъ всегда подготовлялъ почву для своей апостольской дѣятельности проповѣдью въ синагогѣ, ибо имѣлъ всѣ основанія полагать, что встрѣтитъ въ синагогѣ іудеевъ и язычниковъ, что послѣдніе тоже услышатъ здѣсь слово его о крестѣ Христовомъ ²⁵). Возможно, что это мѣсто носитъ схематическій характеръ, является слишкомъ прямолинейнымъ обобщеніемъ. Но, во всякомъ случаѣ, здѣсь есть доля правды. Еврейскія синагоги—авторъ зналъ это изъ личнаго опыта—дѣйствительно были сборнымъ пунктомъ для всѣхъ язычниковъ съ религіозными запросами; безыскусственное, чисто духовное богослуженіе въ синагогахъ было самой дѣйствительной пропагандой среди язычниковъ, жаждущихъ религіозной правды.

Какъ совмѣстить, однако, эту несомнѣнно очень значительную притягательную силу іудейства съ его сознательнымъ политическимъ и религіознымъ обособленіемъ отъ прочаго міра?

Эта проблема находитъ свое разрѣшеніе въ двухъ важныхъ историческихъ фактахъ. Прежде всего въ процессѣ религіозной эманципаціи, какъ ни какъ, имѣвшемъ мѣсто у евреевъ діаспоры и принявшемъ даже значительные размѣры; эта эманципація не касалась, однако, центрального пункта іудейской религіи, обязательства соблюдать законъ, открытый Моисею Богомъ и дающій Израилю преимущество передъ другими народами.

Отмѣтимъ здѣсь общую черту въ іудейской религіи тогдашняго времени, черту, которая одинаково замѣчается какъ у евреевъ діаспоры, такъ и у палестинскихъ евреевъ. Отношеніе іудеевъ къ закону разнилось, смотря по разстоянію данной общины отъ церковнаго центра, Іерусалима, и отъ собственно еврейской территоріи. Мы знаемъ

изъ Новаго Завѣта ²⁶⁾, что фарисеи свысока смотрѣли на болѣе близкихъ Иисусу по народности галилеянъ; доказательство, что у послѣднихъ набожность носила въ общемъ болѣе свободный и поэтому непосредственный характеръ. Она менѣе связана была тутъ нормами закона. Въ самой Палестинѣ замѣчались, такимъ образомъ, внутреннія церковныя различія; несомнѣнно, они находились также въ связи и съ этнографическими условіями. Галилея, повидимому, отличалась крайне смѣшаннымъ составомъ своего населенія; по всѣмъ вѣроятіямъ, іудейство пустило здѣсь прочные корни только во время Маккавеевъ ²⁷⁾. Во всякомъ случаѣ, еврейскій элементъ до возстанія Маккавеевъ т. е. въ первой половинѣ второго дохристіанскаго столѣтія, былъ здѣсь еще крайне слабъ. Отмѣтимъ кстати, что эти факты являются положительнымъ ядромъ въ философіи исторіи остроумнаго автора книги „Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts“, построенной на расовой теоріи ²⁸⁾.

Въ еще большей степени соображенія эти относятся, понятно, къ діаспорѣ въ мірѣ эллинистической культуры. Соблюденіе закона имѣло здѣсь больше теоретическое значеніе. Подъ вліяніемъ новыхъ культурныхъ условій и отдаленности отъ центра, Іерусалимскаго храма, цѣлый рядъ правовыхъ и ритуальныхъ предписаній закона выходитъ здѣсь изъ употребленія. Впослѣдствіи пострадали также и нравы строгаго толка, ставшіе невозможными въ новой обстановкѣ; они часто приносились въ жертву въ интересахъ миссіонерства. Споры ученыхъ раввиновъ въ Талмудѣ показываютъ, какія дѣлались усилія мысли, чтобы согласовать принципъ религіозной обособленности евреевъ отъ язычества съ потребностями практической жизни коихъ, какъ ни какъ, нельзя было игнорировать. Въ концѣ концовъ натискъ эллинистической культуры заставилъ евреевъ діаспоры отказаться отъ внѣшнихъ проявленій своей религіозной обособленности; но они не утратили своей самобытности ²⁹⁾. На первый планъ выступилъ опять религіозно-нравственный факторъ, вѣра въ Бога—Творца неба и земли и верховнаго Судью нашихъ поступковъ.

Эта живая вѣра воскресила также и чувство нравственнаго долга. Вниманіе снова обращено было на единобожіе, нравственныя идеи и вѣру въ возмездіе, какъ на главные устои религіи, что въ значительной степени примиряло религіозно настроенный языческій міръ съ крайностями іудейской обрядности (обрѣзаніе, празднова­ніе субботы, законы о пищѣ и посты).

Несмотря на безспорное вліяніе греческой моральной философіи, эллинистическое іудейство не въ состояніи было вполнѣ освободиться отъ специфически-іудейскаго элемента въ своемъ пониманіи нравственности. Этика здѣсь еще лишена была принципа, включающаго въ себѣ и стремленія къ чистотѣ душевной. Она походила на казуистику и въ большинствѣ случаевъ не простиралась за предѣлы церковной морали; національныя и вѣроисповѣдныя рамки тѣснили ее. Тѣмъ не менѣе она была крупнымъ шагомъ впередъ въ сравненіи съ безотрадной узостью гетерономной фарисейской морали; нравственная жизнь евреевъ діаспоры протекала въ другихъ условіяхъ, нежели жизнь палестинскихъ евреевъ. Въ метрополиі евреи въ меньшей степени считались съ своими сосѣдями, язычниками и самаритянами, они судили свои поступки независимо отъ внѣшнихъ вліяній и потеряли, такимъ образомъ, правильное мѣрило для оцѣнки собственной личности. На чужбинѣ-же приходилось считаться съ нравственной культурой язычества и реагировать на нее. Это по меньшей мѣрѣ вносило извѣстный подъемъ въ мораль, окрыляло ее миссіонерскими тенденціями; надо было доказать, что вѣра въ откровеніе является также источникомъ высшей морали или, какъ выражались въ образованныхъ кругахъ, философіей, оставляющей далеко позади себя популярную этику язычества. Духовное соревнованіе съ культурой своего времени не могло не вывести евреевъ діаспоры изъ спертаго воздуха ритуальной обособленности на свѣжій просторъ религіи, проникнутой нравственнымъ духомъ. Однако и теперь они съ полнымъ сознаниемъ считали себя евреями.

Обратимся ко второму факту, объясняющему успѣхъ іудейства въ эллинистическомъ мірѣ. Онъ нѣ-которымъ образомъ является обратной стороной пер-ваго. Выдвигая на первый планъ великія этико-религіозныя идеи единобожія, нравственнаго закона и вѣры въ возмездіе, іудейство шло на встрѣчу запросамъ времени, удовлетворяло назрѣвшую потребность: языческой мірѣ жа-ждалъ найти содержаніе жизни, независимое отъ смѣны игры философскихъ школъ и ихъ взглядовъ, содержаніе, данное божествен-нымъ откровеніемъ.

Въ слѣдующей статьѣ подробно говорится объ этой чертѣ римско-эллинистической эпохи, объ этой тоскѣ по религіи сердца. Мы можемъ, поэтому, ограничиться пока однимъ лишь констатированіемъ этой тенденціи въ цивилизаціи того времени. Въ краткихъ словахъ мы формули-ровали-бы ее слѣдующимъ образомъ³⁰): религіозная куль-тура этого періода находится подъ знакомъ монотеисти-ческой и спиритуалистической идеализаціи понятія божества, подъ знакомъ тоски по божественномъ откровеніи ради укрѣпленія нравственной личности.

Вообразимъ себя на мѣстѣ образованнаго язычника того времени: въ сердцѣ его живутъ неудовлетворенные религіозные запросы, и безхитростное, безыскусственное богослуженіе іудейской синагоги, безъ идоловъ, безъ жертвоприношеній, неволью завоевываетъ его симпатіи. Онъ дѣйствительно находилъ здѣсь то, чего ждала душа его: достойное почитаніе божества въ молитвѣ и поученіяхъ о нравственной волѣ, возвѣщенной въ Законѣ Моисея. Эта форма набожности удовлетворяла одновременно требованія разума и сердца.

Въ своихъ синагогальныхъ чтеніяхъ и проповѣдяхъ евреи обладали могучимъ орудіемъ воздѣйствія на языч-никовъ.

Греческая Библія, въ которой заключались важ-нѣйшія и древнѣйшія записи откровенія Божьяго, прежде

всего, конечно, законъ Моисея, значительно способствовала ихъ вліянію. Эта греческая біблія возникла еще въ первыя времена діаспоры, въ египетскихъ общинахъ (см. выше). Несомнѣнно, здѣсь прежде всего явилась потребность въ греческомъ переводѣ. Древнееврейскій языкъ все болѣе выходилъ изъ употребленія, многіе уже не понимали его, и, такимъ образомъ, предстояла опасность утратить связь съ главнымъ источникомъ религіи Израиля, Закономъ, написаннымъ на этомъ языкѣ. Такъ постепенно возникъ греческій переводъ Стараго Завѣта, такъ называемые *Septuaginta* ³¹). Въ теченіе перваго вѣка до Р. Хр. этотъ переводъ легъ въ основу синагогальнаго богослуженія у всѣхъ евреевъ діаспоры, гдѣ былъ въ употребленіи греческій языкъ.

Буссэ (Bousset въ др. м. стр. 502) совершенно правильно называетъ греческій переводъ Стараго Завѣта „чуть ли не единственнымъ въ своемъ родѣ событіемъ въ духовной исторіи человѣчества“. Дѣйствительно, этотъ переводъ сыгралъ чрезвычайно важную роль въ освобожденіи еврейства отъ религіозной исключительности и, стало быть, въ его миссіонерскихъ успѣхахъ. Этотъ переводъ прямо эллинизировалъ монотеизмъ семитовъ ³²). Иудейская религія обращается здѣсь къ язычникамъ на понятномъ имъ языкѣ, и этотъ переводъ на совершенно иное нарѣчіе естественно долженъ былъ внести также измѣненія въ самое пониманіе центральныхъ религіозныхъ идей оригинала. Переводъ Лютеромъ словъ: βασιλεία τῶν οὐρανῶν (т. е. царство, господство Бога) гречески-семитскаго оригинала словами: „царствіе небесное“ — разительный примѣръ этой эволюціи самихъ понятій. Нельзя отрицать, греческая біблія много способствовала денационализациі религіи Израиля. Такъ, напримѣръ, она переводитъ древнее еврейское имя Бога Іегову болѣе широкимъ понятіемъ „Господа“ (Κύριος), а Іегову Саваоѳа „всемогущимъ Богомъ“ или „царемъ всѣхъ божественныхъ силъ“. Представленіе Божества переносится, такимъ образомъ, изъ національной сферы въ универсальную, содержаніе его оду-

хотворяется, но вмѣстѣ съ тѣмъ религія всецѣло теряетъ свой первоначальный этическій характеръ.

Эллинистическое еврейство ступило также на путь литературной пропаганды, и въ этой области починъ тоже принадлежитъ египетскимъ общинамъ. Александрія уже въ раннюю эпоху была центромъ умственной жизни вѣспалестинскаго еврейства, не единственнымъ, но, во всякомъ случаѣ, важнѣйшимъ центромъ. Здѣсь духъ эллинизма сильнѣе всего повліялъ на еврейское мышленіе³³). Поэтому уже давно евреи вступаютъ тутъ въ литературное соревнованіе съ эллинизмомъ. Рядомъ съ греческими историками появляются на сценѣ историки-іудеи; заимствуя у первыхъ ихъ способъ изложенія, они освѣщаютъ своеобразную исторію своего народа. Современной греческой философіи они противопоставляютъ божественное откровеніе въ законоположеніяхъ Моисея, множественности языческихъ боговъ—единого Бога Израиля. Въ своемъ миссіонерскомъ рвеніи еврейскіе литераторы ссылаются на величайшіе умы Эллады, какъ на провозвѣстниковъ божественной истины, открытой Израилю въ законѣ Моисея. Въ своемъ религіозномъ энтузіазмѣ они убѣждены, что Гомеръ, Софокль и Платонъ возвѣстили единого Бога, Бога Израиля. Греческихъ мыслителей они объявляютъ учениками Моисея, системы ихъ—эманацией истины, открытой Моисеемъ. Еврейскіе литераторы Александріи для вящей славы своего народа берутся даже за совершенно чуждую имъ область, за эпосъ и драму.

Впрочемъ, не слѣдуетъ преувеличивать вліяніе греческой философіи на еврейство того времени; не слѣдуетъ обобщать его по тому впечатлѣнію, какое производятъ такія личности, какъ іудейскій философъ Филонъ Александрійскій. Филонъ единичное явленіе въ александрійско-еврейской литературѣ; врядъ-ли сфера его вліянія выходила за узкій кружокъ нѣсколькихъ высокообразованныхъ единовѣрцевъ³⁴). Вся-же прочая братія, облачавшаяся въ тогу философа, хватала лишь вершки греческой мудрости; она преподносила еврейской публикѣ

законъ Моисея въ формахъ античной мудрости, при чемъ всѣ трудности разрѣшались аллегорическимъ толкованіемъ Св. Писанія, приѣмъ, давно установившійся въ наукѣ той эпохи. Эти „философы“ ни разу не отрекаются отъ вѣры своихъ отцовъ. Они остались евреями и желаютъ лишь служить дѣлу своего народа и своей церкви.

Это распространяется также на Филона, современника Иисуса ³⁵). Все его міровоззрѣніе покоится на непоколебимомъ убѣжденіи въ превосходствѣ монотеистической религіи Израиля и безусловномъ авторитетѣ закона Моисея. Моисей для него цѣлой головой выше божественнаго учителя Платона и всего сонма греческихъ философовъ. Израиль въ глазахъ его — священникъ и пророкъ всего міра, его религія единственно истинная философія и кладезь всей мудрости.

Пусть философія Филона носить половинчатый характеръ; пусть благочестіе его, нашедшее свое выраженіе въ мистическомъ соединеніи съ божествомъ, лишено оригинальности—последнюю подвергаютъ сомнѣнію, указываютъ на то, что Филонъ находился подъ сильнымъ вліяніемъ Позидонія ³⁶). Но нельзя отказать въ величіи этой попыткѣ поднять вѣру іудейскую на высоты чистаго умозрѣнія и въ то же время сохранить за ней ея могучіе религіозно-этические импульсы. Научная дѣятельность Филона—лишнее доказательство той самоувѣренной силы, съ какою эманципированное еврейство діаспоры вступило въ міровую культуру эллинизма.

Подведемъ итоги вышесказанному и спросимъ себя: какую роль сыграла въ исторіи своеобразная культура, возникшая на почвѣ сближенія іудейства и эллинизма? Отвѣтъ возможенъ только одинъ: какъ мѣтко выразился Буссэ, это былъ мостъ, сблизившій Евангеліе Иисуса съ большимъ міромъ. Сознательно или безсознательно, евреи діаспоры готовятъ верхи и низы эллинистическаго міра къ принятію радостной вѣсти о Богѣ-Отцѣ и спасеніи во Христѣ. Одинаково ненавистные и черни народной, и высшимъ слоямъ образованнаго общества, сливкамъ

общества, эти іудеи, не употреблявшіе свинины и не терпѣвшіе изображеній боговъ, совершили великую миссію: въ синагогахъ, гдѣ по субботамъ читалась греческая біблія, они знакомили съ великими идеями Израиля язычниковъ, ищущихъ Бога, внушали имъ великія начала Закона. Подавая языческому міру примѣръ нравственной жизни въ строгихъ границахъ закона и чувства религіозной отвѣтственности, они стали орудіемъ Провидѣнія и подготовили время къ воспріятію сѣмени, которое долженъ былъ бросить въ него сѣятель изъ Назарета.

III. Греческій міръ и христіанство.

На идиллическихъ берегахъ небольшого Генисаретскаго озера, въ чисто-еврейской мѣстности, Христось проповѣдывалъ Евангеліе о грядущемъ царствѣ Божіемъ. Черезъ триста лѣтъ христіанство—господствующая религія въ міровой греко-римской имперіи, христіанская церковь—видный политическій и культурный факторъ въ жизни народовъ. Ясно, въ эти триста лѣтъ произошла поразительная эволюція: начало ея далеко не предвѣщало такого конца. Что же заставило развитіе христіанства пойти по этому пути? Отвѣтъ нашъ гласитъ: греческій міръ.

Какъ читатель знаетъ уже изъ предыдущей статьи подъ этимъ греческимъ міромъ не слѣдуетъ понимать классической Эллады, которая со школьной скамьи представляется намъ идеаломъ мудрости и искусства. Это скорѣе міръ, проникнутый въ значительной степени элементами востока, пережившій коренныя измѣненія во всѣхъ условіяхъ своего существованія. Рѣчь идетъ объ эпохѣ послѣ Александра Великаго, о такъ называемомъ эллинизмѣ.

Выше говорилось также и о томъ, что еще задолго до самостоятельнаго выступленія христіанства въ греческомъ мірѣ возникла смѣшанная форма его въ лицѣ такъ называемыхъ эллинизированныхъ евреевъ. Это не значитъ,

однако, что христіанство просто продолжаетъ эту іудейско-эллинистическую пропаганду: оно имѣло совершенно другія задачи и само проложило себѣ дорогу.

Для уясненія этого пути мы задаемъ вопросомъ, какія точки соприкосновенія существовали между Евангеліемъ и эллинизмомъ, что ихъ различало?

Ясно, что взаимное вліяніе между ними возможно было только при наличности религіозныхъ тенденцій у грековъ. Эллинизмъ не былъ, какъ думали одно время, эпохой религіознаго свободомыслія и скептическаго индифферентизма; въ немъ таилась значительная доля искренней религіозности — правда, не прописной, не рутинной. Это была пора религіозныхъ исканій. Въ это время не считалось больше аксіомой, что человѣкъ фактомъ своего рожденія приобщается къ вѣрѣ и культу отцовъ своихъ; критика философская старыхъ боговъ и культовъ, а также вторженіе чужеземныхъ культовъ научили смотрѣть на религію какъ на вѣру, вытекающую изъ личнаго убѣжденія и индивидуальнаго усмотрѣнія ¹⁾. Здѣсь и выступаетъ на сцену христіанство съ его требованіемъ вѣры. Всѣ прочія религіи, въ томъ числѣ и іудейская, разрѣшали своимъ приверженцамъ извѣстное участіе въ чужихъ официальныхъ культахъ (культъ семьи, государства, императоровъ); только христіанство не допускало въ этомъ отношеніи никакихъ сдѣлокъ и компромиссовъ: Іисусъ требовалъ всего человѣка. Либо—либо!

Греческій міръ жаждалъ надежнаго источника вѣры: откровенія. Давно уже утрачена была вѣра во всемогущество человѣческаго духа; онъ оказался не въ силахъ разрѣшить міровыя загадки, проникнуть въ тайны макрокосмоса и микрокосмоса. Только божество можетъ приобщить насъ къ истинному знанію и познанію. Но время откровеній миновало, оракулы безмолвствуютъ. Тѣмъ большую цѣну приобрѣтаютъ теперь мудрецы сѣдой старины, божественный Гомеръ, Пифагоръ, древнія сивиллы, мидіецъ Гистаспъ, коихъ осѣнило божественное откровеніе. Мудрецы Греціи ищутъ теперь поученія даже у іудея

Моисея. Религии востока приобрѣтають особую цѣну въ глазахъ тогдашнихъ грековъ, онѣ содержатъ древнее откровеніе божества, въ этомъ ихъ безусловное преимущество передъ другими религіями. Въ своихъ исканіяхъ божественнаго откровенія греки того времени охотно вѣрятъ всякимъ сказкамъ, прикрывающимся этимъ именемъ. Недостатка въ нихъ не было. Но все-же въ душѣ современниковъ живетъ чаяніе, что, если возстанетъ новый пророкъ и воистину откроетъ великую тайну божества, это затмитъ всѣ древнія откровенія. Неопиѳагорейская школа вѣритъ въ такихъ пророковъ, и всякаго рода обманщики находятъ себѣ почитателей, ихъ слова принимаются на вѣру ²⁾). Такъ сильна была въ народѣ потребность въ живомъ откровеніи.

Явился Іисусъ. Онъ принесъ съ собою откровеніе Божіе, онъ самъ — откровеніе. Конечно, онъ знаетъ священныя книги своего народа, знаетъ, что Господь открылся Израилю. Но то, что онъ имѣетъ сказать, онъ черпаетъ не изъ этихъ книгъ; онъ прислушивается къ голосу собственнаго сердца; онъ говоритъ, какъ человѣкъ, который получилъ полномочіе; его дѣянія основаны на откровеніи. Никто, кромѣ Сына, не знаетъ Отца; видя, какъ поступаетъ Отецъ, Сынъ дѣлаетъ то-же самое ³⁾).

Іисусъ не говоритъ о Богѣ, скрытомъ отъ глазъ людей,—нѣтъ, онъ проповѣдуетъ явную волю Бога, вѣщаетъ любовь Бога-Отца. Въ ней для него грядущее царство Божіе ⁴⁾). Какъ еврею, ему само собою понятно, что Богъ — единъ, и нѣтъ ему подобныхъ; на это Іисусъ не теряетъ словъ. Зато онъ снова сближаетъ человѣка съ Богомъ, котораго еврейство раввиновъ его времени поставило на недосыгаемую высоту. Для него Богъ—фактъ личной жизни, Богъ это любящій, заботящійся отецъ. Іисусъ скорѣе усомнится въ своемъ собственномъ существованіи, нежели въ этомъ отцовскомъ попеченіи. Богъ сосчиталъ волосы на головѣ человѣка, воробей не упадетъ съ крыши безъ его вѣдома. Онъ одѣваетъ поля въ цвѣточный нарядъ и кормитъ птицъ поднебесныхъ—неужели-же онъ оставитъ насъ,

своихъ возлюбленныхъ дѣтей! Онъ учитъ людей уповать на Бога, внушаетъ имъ это словами и примѣромъ: онъ спитъ во время грозы и упрекаетъ своихъ боязливыхъ учениковъ въ недостатокъ вѣры. Онъ уповаетъ на чудеса Божіи, нисколько не сомнѣваясь въ нихъ. Убѣжденъ, что не только онъ самъ, но и ученики его въ состояніи творить чудеса. Если въ васъ есть вѣра величиной въ горчичное зерно, скажите горѣ: двинься отсюда, и гора встанетъ, и не будетъ для васъ ничего невозможнаго ⁵). И отправляется въ Иерусалимъ, твердо увѣренный, что умретъ тамъ, но— побѣдитъ!

Греки переняли въ свой великій пантеонъ боговъ изъ всѣхъ религій древняго міра. Эллинизмъ не можетъ удовлетвориться этой пестрой вереницей всевозможныхъ божествъ, онъ ищетъ въ нихъ единого божественнаго начала: безчисленные боги лишь различныя воплощенія одного и того-же принципа, лишь различныя отраженія его въ человѣческомъ представленіи. Такъ, на примѣръ, сирійскіе Ваалы и египетскій Аммонъ-Ра отождествляются съ Зевсомъ, египетскій богъ письменъ Тотъ съ Гермесомъ. Въ концѣ концовъ Зевсъ и Гермесъ тоже сливаются воедино, они въ крайнемъ случаѣ олицетворяютъ собой лишь различныя функціи одного и того-же божества. Однако монотеизмъ этотъ—продуктъ отвлеченной работы мысли. Единое божественное начало остается непостижимымъ, необъятнымъ, недоступнымъ, безымяннымъ; божество не имѣетъ никакихъ личныхъ чертъ, оно скрыто отъ нашихъ глазъ, витаетъ надъ нами въ торжественной, великой тайнѣ. Философія отождествляетъ божество съ первопричиной міра, съ первичнымъ двигателемъ, съ всепроникающей міровой силой. Подтверженіе этому находятъ въ нѣкоторыхъ образахъ народной религіи: такъ въ Тотѣ-Гермесѣ видятъ Логосъ, идею міра, которая связываетъ вселенную въ одно органическое цѣлое. Но именно это претвореніе боговъ въ сухія абстрактныя понятія парализуетъ живую силу вѣры, разрушаетъ въ корень самое томленіе по Богѣ. Религіозность стоиковъ, на примѣръ, не что

иное, какъ безвольное подчиненіе фатуму. Живое религиозное чувство требуетъ личнаго бога, будь то Эскулапъ-исцѣлитель, или же Изида, эта великая дарящая жизнь мать боговъ, или, наконецъ, воинственный Митра. Даже культъ императоровъ вызываетъ у этихъ людей религиозныя чувства; мы этого и понять не можемъ, намъ трудно представить себѣ этотъ культъ иначе, какъ простую политическую формальность, лойальную церемонію. Но страхъ просмотрѣть, обойти какое-нибудь божество и разгнѣвить его строить здѣсь алтари и неизвѣстнымъ богамъ⁶⁾. Жрецы, въ теоріи настаивающіе на тождествѣ всѣхъ боговъ, на практикѣ очень даже подчеркиваютъ ихъ различіе. Теперь представимъ себѣ психологію грека того времени: могъ-ли онъ вполнѣ ввѣряться своему богу, разъ онъ зналъ, что рядомъ съ этимъ богомъ имѣются и другіе, могъ-ли онъ съ покорностью отдавать свою судьбу въ руки одного бога, разъ не извѣстно, не дѣйствуютъ-ли другія божества въ обратномъ направленіи? Греки этого періода такъ-же чаютъ чудесъ, живутъ въ той-же атмосферѣ чуда, какъ и евреи. Во всѣхъ выдающихся людяхъ они видятъ чародѣевъ и подвергаютъ себя обману всякаго рода низкопробныхъ шарлатановъ. Еще важнѣе, чѣмъ чудотворная сила боговъ, получить власть надъ самими богами. Процвѣтаетъ черная и бѣлая магія; рядомъ съ мистеріями, жертвоприношеніями, ритуальными обрядами и греческими церемоніями, имѣющими цѣлью обезпечить человѣку милость боговъ, употребляется великое множество всякихъ заклинаній и колдовскихъ средствъ. Просто непостижимо, какую важную роль играютъ они даже въ самыхъ образованныхъ слояхъ общества, какія злодѣйства совершаются только для того, чтобъ узнать будущее и приобрѣсти увѣренность въ своей жизни⁷⁾. Передъ нами открываются темныя бездны души человеческой: самое чистое и святое превращается здѣсь въ дьявольское изувѣрство. А въ концѣ концовъ всѣ эти средства и гарантіи все-же не достигали своей цѣли, вмѣсто успокоенія сѣяли тревогу и страхъ.

Безусловное упованіе на Бога соединяется у Іисуса съ безусловнымъ уваженіемъ человѣка; въ тонѣ высшаго экстаза онъ говоритъ о высокомъ достоинствѣ души человѣка въ глазахъ Бога. Іисусъ самый рѣшительный индивидуалистъ: онъ все сводитъ къ личному отношенію между человѣкомъ и Богомъ, обо всемъ судитъ только съ этой точки зрѣнія. Онъ не знаетъ различія между іудеями и не іудеями, національными и политическими перегородками уничтожены: для него существуетъ только человекъ, какъ таковой. Его Евангеліе—религія человечества, гдѣ нѣтъ мѣста социальнымъ и національнымъ различіямъ. Апостолъ Павелъ совершенно правильно говоритъ: передъ Христомъ нѣтъ ни эллина, ни іудея, ни варвара, нѣтъ мужчины и женщины, свободнаго и раба. Іисусъ радъ найти истинную вѣру также у язычниковъ; еретика-самаритянина онъ выставляетъ, какъ примѣръ добродѣтельнаго человека⁸). Іисусъ ожидаетъ отъ человека самаго лучшаго; онъ предъявляетъ къ личности самыя высокія требованія, увѣренный въ томъ, что, если помыслы ея всецѣло обращены къ Богу, все исполнится легко. Кому ближе всего царство Божіе, тотъ съ радостью отказывается отъ благъ міра, тотъ не думаетъ о возмездіи, а только о томъ, какъ - бы помочь своимъ братьямъ, приносить себя въ жертву имъ. Іисусъ своей проповѣдью и примѣромъ, всѣмъ своимъ существомъ создалъ новое отношеніе человека къ Богу, что, въ свою очередь, измѣнило всѣ прежнія цѣнности. При своемъ этическомъ оптимизмѣ, какъ любить теперь выражаться, Іисусъ однако не отворачиваетъ взора отъ грѣховности человеческой: отпущеніе грѣховъ—вотъ что онъ обѣщаетъ человеку, вотъ чѣмъ онъ его подымаетъ. Но и здѣсь онъ вліяетъ только силой своего слова, всѣмъ существомъ своимъ: кто вѣритъ, тому прощаются грѣхи его⁹).

Въ эллинизмѣ живетъ одновременно индивидуалистическое и космополитическое устремленіе духа: старые государственные устои были потрясены, человекъ могъ чувствовать себя гражданиномъ міра. Въ особенности популярная

философія стоиковъ оторвала челоуѣка отъ исторической почвы, въ коей онъ коренился. Она посмотрѣла на него, какъ на лишеннаго всякой исторіи, предоставленнаго самому себѣ индивидуума. Эта философія любитъ ссылаться на неписанный законъ и общія права челоуѣка, и она дѣйствительно положила начало нѣкоторому примиренію національныхъ и соціальныхъ противорѣчій¹⁰). Этотъ философскій космополитизмъ былъ въ сущности лишь отказомъ бюргера принимать активное участіе въ политической жизни своего небольшого города—государства; послѣднее потеряло свое значеніе, и гражданинъ его капитулировалъ передъ центральной властью великой міровой имперіи. Прежняя гордость эллина уступила мѣсто доходящему до смѣшного преклоненію передъ варварами, какъ носителями истинной культуры и мудрости, но въ сущности эта любовь къ варварамъ осталась платонической, даже институтъ рабства не понесъ значительнаго ущерба на дѣлѣ. Новый духъ былъ силенъ только въ отрицаніи; онъ порвалъ съ традиціей, но для самостоятельнаго творчества не хватало силъ. Лишенный религіозной почвы, индивидуализмъ впадаетъ въ грубую крайность и ставитъ ни во что жизнь челоуѣка. Лучшіе умы того времени были, правда, преисполнены высокихъ этическихъ идеаловъ, мы встрѣчаемъ у нихъ мысли, напоминающія Евангеліе. Но здѣсь обнаружилось все безсиліе философіи возродить жизнь. Вспомнимъ Сенеку, воспитателя Нерона. Дивныя слова и слабыя дѣла. Стоики обращаются къ доброй волѣ челоуѣка. Они забываютъ при этомъ, что нравственная сила личности равна нулю, если она не покоится на вѣрѣ въ Бога. Не слѣдуетъ думать, что греки того времени утратили чувство грѣха. Напротивъ, въ широкихъ кругахъ общества остро чувствуютъ грѣхъ и вину, и сильно стремятся освободиться отъ ихъ ярма. Сама сущность грѣха остается нераскрытой; греки не идутъ дальше очистительныхъ церемоній, омовеній, окропленій. Преобладаетъ представленіе о внѣшнемъ вещественномъ оскверненіи. Если взглянуть глубже, то люди эти не столько стремились

къ избавленію отъ грѣха, сколько бѣгутъ отъ собственной человѣческой природы, отъ тлѣнной и преходящей природы человѣческой,—отсюда посты, самобичеваніе, вегетаріанство, воздержаніе отъ вина и т. д.

А теперь третья и послѣдняя параллель.

Иисусъ вѣритъ въ безсмертіе человѣческой жизни. Онъ выступаетъ противъ садукеевъ, которые въ качествѣ представителей официальной религіи держались старобиблейскихъ воззрѣній на этотъ счетъ; вмѣстѣ съ новаторами въ этой области, фарисеями, онъ возвѣщаетъ, что не только народъ, какъ цѣлое, но и отдѣльная личность обрѣтетъ вѣчное блаженство. Какъ и во всѣхъ своихъ выступленіяхъ, Иисусъ провозглашаетъ безсмертіе личности безъ колебаній, безъ сомнѣній, какъ нѣчто само собой понятное. Его вѣра въ Бога исключаетъ полное уничтоженіе человѣка со смертью: Богъ не Богъ мертвыхъ, а Богъ живыхъ.

Впрочемъ, Иисусъ не сомнѣвается также и въ томъ, что вѣчная жизнь предстоить только праведникамъ, человѣкъ долженъ заслужить ее. Вся наша земная жизнь имѣетъ для Иисуса тотъ смыслъ, что человѣкъ долженъ заслужить ею царствіе небесное; вѣчная жизнь покупается цѣною нравственной жизни. Человѣкъ долженъ спасти свою душу, если нужно—даже жертвуя собственной жизнью¹²).

Эллинизмъ тоже стремится къ безсмертію, къ вѣчной жизни, но далеко не увѣренъ въ послѣдней. Ни вѣра въ личнаго Бога, ни сознаніе безусловной цѣнности души человѣческой не могутъ дать ему безсмертія. Его увѣренность покоится на созерцаніи природы съ ея вѣчнымъ круговоротомъ отъ жизни къ смерти и отъ смерти къ жизни. Мистеріи Эллады были первоначально культомъ природы, человѣкъ падалъ ницъ передъ непонятной тайной смерти и возрожденія естества, онъ испрашивалъ себѣ плодородія и благополучія. Съ теченіемъ времени участіе въ мистеріяхъ становится путемъ къ безсмертію. Именно этимъ объясняется популярность восточныхъ мистерій въ эпоху эллинизма. Грекъ того времени охотно мирится съ лишеніями, связанными съ культомъ Изиды, съ оргіями культа

Аттиса, съ страшными и опасными церемоніями въ родѣ кроваваго освященія матери боговъ или испытаній огнемъ и мечомъ въ культѣ Митры. Онъ съ радостью подвергаетъ себя всему этому, лишь бы проникнуться увѣренностью, что будущая загробная жизнь существуетъ¹³). Мистеріи воспринимаютъ въ себя также и этическіе элементы, онѣ иногда предъявляютъ даже тяжелыя нравственныя требованія къ своимъ участникамъ. Но залогъ безсмертія достигается здѣсь не добродѣтелью, не исполненіемъ воли Божьей, а священнодѣйствіями, посвященіемъ—весь центр тяжести въ этихъ послѣднихъ.

Эти параллели показываютъ, что эллинизмъ былъ въ значительной степени подготовленъ къ воспріятію ученія Іисуса; они объясняютъ намъ, почему Евангеліе его было имъ такъ легко воспринято. Оно давало греческому міру столь живое откровеніе, къ тому-же на почвѣ древней религіи, живительную, мощную вѣру въ Бога, явное чудо, вполне выраженный индивидуализмъ, безусловное признаніе человѣческаго достоинства, крайній этической идеализмъ и прочную надежду на загробную жизнь. Все это и, наконецъ, историческій фактъ возстанія Іисуса изъ мертвыхъ были гораздо болѣе дѣйствительными гарантіями, чѣмъ всѣ міфы и мистеріи природы, вмѣстѣ взятые.

Однако мы видимъ также и главныя различія между обоими міросозерцаніями; ясно, что, усвоивъ себѣ Евангеліе, греческій міръ долженъ былъ сдѣлать изъ него нѣчто совершенно иное, новое.

Обратимъ вниманіе еще на одно важное обстоятельство: проповѣдь Іисуса имѣла чисто религіозный характеръ; онъ самъ живетъ лишь въ атмосферѣ дѣйствительной набожности, его вниманіе прежде всего обращено на отношеніе человѣка къ Богу. Его первые ученики и апостолы тоже заняты только религіозной стороною дѣла, даже до односторонности. Остальныя области человѣческой жизни, какъ-то: культура, эстетика, философія—далеки отъ нихъ. Эллинизмъ же представляетъ собой всеобъемлющую культуру; религіозный моментъ, несомнѣнно,

присущъ и ей, но рядомъ съ другими факторами, которые имѣютъ такое-же право на существованіе. Какъ гордится греческій міръ своими знаніями, своей мудростью! Иисусъ-же славословитъ Бога за то, что онъ открылся не мудрецамъ и книжникамъ, а нищимъ духомъ. Какъ великолѣпно греческое искусство даже въ позднюю эллинистическую эпоху! Иисусъ при видѣ импозантнаго храма Ирода возглашаетъ: Истинно говорю вамъ, камня на камнѣ не останется. Съ какой поразительной тонкостью юристы именно въ эту эпоху императоровъ развиваютъ римское право! Иисусъ требуетъ отъ своихъ приверженцевъ отказаться отъ права, терпѣть безправіе¹⁴). Иисусъ вовсе не врагъ культуры; онъ просто интересуется всѣмъ этимъ, лишь посколькy оно служитъ божественнымъ цѣлямъ. Ходите по стезѣ Бога, будьте справедливы, тогда все прочее будетъ у васъ. Все прочее не имѣетъ собственной цѣны. Въ отличіе отъ ученія Иисуса греческій міръ преслѣдуетъ разнообразныя культурныя задачи, вопросъ о религіи занимаетъ здѣсь только второе мѣсто, касается только индивидуума.

Ситуація въ общемъ такова: греческій міръ подготовленъ въ религіозномъ отношеніи къ воспріятію Евангелія, но все-же настроенъ совершенно иначе; во многихъ областяхъ онъ не имѣетъ ничего общаго, никакихъ точекъ соприкосновенія съ ученіемъ Иисуса. Можно уже здѣсь предвидѣть, какія перемѣны должны были произойти съ вступленіемъ христіанства въ сферу греческой культуры.

Прослѣдимъ теперь постепенное эллинизированіе христіанства. Можно различать здѣсь три періода:

первый періодъ: религіозный натискъ христіанства на греческій міръ;

второй періодъ: греческій міръ старается поглотить христіанство;

третій періодъ: организованное въ церкви христіанство нашло само себя, заключаетъ религіозный компро-

мисль между Евангеліемъ и греческимъ міровоззрѣніемъ и въ то-же время всецѣло принимаетъ греческую культуру.

Каждый изъ этихъ періодовъ обнимаетъ круглымъ счетомъ одно столѣтіе.

Первыми возвѣстили Евангеліе грекамъ евреи, эллинизированные евреи. Какое громадное значеніе имѣло при этомъ, что Евангеліе съ арамейскаго языка Іисуса было переведено на тогдашній міровой языкъ, греческій! Приходилось искать новыхъ формъ выраженій, при чемъ въ самыя обычныя слова вкладывался новый смыслъ. Хотя подготовленный переводомъ библіи на греческій языкъ разговорнымъ языкомъ эллинистическаго періода, переводъ Евангелія былъ все же чреватъ важными послѣдствіями¹⁵⁾. Каждый еврей зналъ, что сынъ Божій есть царь мессія, избранникъ Бога; грекъ-же думалъ при этомъ о сыновьяхъ своихъ боговъ, вводилъ сюда всякаго рода миѳологическія представленія. Истина была для евреевъ этическимъ понятіемъ: право и истина; они знали, что можно „творить истину“. Для грековъ же истина интеллектуальное понятіе: познаніе, знаніе истины¹⁶⁾.

Намъ слишкомъ мало извѣстно объ этой первой проповѣди христіанства въ греческой передачѣ; мы должны поэтому ограничиться вышесказаннымъ. Зато тѣмъ ярче вырисовывается передъ нами могучая фигура апостола Павла. Онъ былъ не эллинистъ, а фарисей, ученый раббинъ, но и онъ проповѣдывалъ на греческомъ языкѣ. Жаркіе споры ведутся богословами на тему, какое вліяніе оказало греческій духъ на палестинское еврейство, изъ котораго вышелъ Павелъ, на самого Павла до его обращенія? ¹⁷⁾ Въ качествѣ апостола Іисуса Христа Павелъ скорѣе склоненъ подчеркивать свою противоположность греческому міру, хотя внутренне апостоль уже порвалъ и съ іудействомъ. Хотя онъ иногда цитируетъ греческихъ поэтовъ, онъ все-же стоитъ въ сторонѣ отъ греческой образованности; сознательныхъ заимствованій у грековъ не можетъ быть рѣчи. Ап. Павелъ не прибѣгаетъ къ нимъ ни при органи-

заци основанныхъ имъ общинъ, ни въ культѣ, а всего менѣе въ вопросахъ религіи. Это, однако, не исключаетъ вліяній безсознательныхъ. Для Іисуса и первыхъ послѣдователей его на главномъ мѣстѣ стояли понятія царства Божьяго и Мессіи; оба эти понятія знакомы и Павлу, но не играютъ почти никакой роли въ его проповѣди. Причина этого понятна—язычники, къ которымъ онъ обращался, не воспринимали этихъ идей, были глухи къ нимъ. Поэтому-то онъ и говоритъ о Господѣ Іисусѣ и его общинѣ¹⁸⁾. Павелъ отчетливо высказываетъ то, что до него лишь смутно чувствовалось: христіанство не просто мессіанское движеніе въ іудействѣ, а нѣчто иное. Для Павла оно—новая міровая религія. Онъ принципиально и наружно совершаетъ разрывъ съ іудейской религіей закона. Внутренній расколъ человѣка онъ объясняетъ антагонизмомъ плоти и духа, для общенія вѣрующихъ съ Іисусомъ находитъ формулы, напоминающія греческую мистику¹⁹⁾. Однако, значеніе этого не слѣдуетъ преувеличивать: Павелъ остается не грекомъ, его мысли и чувства коренятся въ іудействѣ и Старомъ Заветѣ. Впрочемъ, изъ писемъ Павла явствуетъ, что первые слушатели его, даже цѣлыя общины, часто понимали его совершенно превратно, по-своему: онъ думалъ, какъ іудей, они были греками.

Преемниками основателей первыхъ христіанскихъ общинъ были греки, точнѣе люди греческой культуры и говорящіе по-гречески; они играютъ главную роль въ общинахъ такъ называемаго послѣапостольскаго времени. Теперь Іисуса предпочтительно называютъ Спасителемъ. Это ставило его для греческаго уха на одну доску съ языческими богами-исцѣлителями, являло его въ роли божественнаго исцѣлителя, котораго съ тоской и нетерпѣніемъ ожидалъ весь тогдашній міръ—вѣдь современники признавали такимъ посланцемъ небесъ то того, то другого императора, въ концѣ концовъ обоготворенъ былъ великій миротворецъ Августъ²⁰⁾. Этотъ Спаситель—Іисусъ! Такъ рисуетъ его Лука, евангелистъ эллинизма. Понятно, при этомъ должно было совершенно отступить на задній планъ отно-

шеніе Ісуса къ различнымъ партіямъ своего народа, его споръ съ фарисеями и книжниками. Проблема закона стоявшая еще у Павла на первомъ планѣ, вызываетъ во меньше интереса. вмѣсто этого въ христіанство приво- дятъ всякаго рода рациональные и мистическіе элементъ эллинизма. Римскій авторъ такъ называемаго перваго по- сланія Климента обосновываетъ христіанскую вѣру въ возстаніе изъ мертвыхъ, между прочимъ, на легендѣ о птицѣ Фениксѣ. Посланіе Варнавы содержитъ аллегориче- ское толкованіе ветхозавѣтнаго запрета извѣстныхъ яствъ. Подобныя аллегоріи мы находимъ также и у пила- горейцевъ и эллинизированнаго еврея Филона. Авторъ по- сланія къ евреямъ, очевидно, во власти платоновскихъ воззрѣній на земной міръ, какъ на плохое отраженіе выс- шаго міра. А прологъ къ Евангелію отъ Іоанна возвра- щается къ представленію о божественномъ Логосѣ, пере- шедшему въ народное сознаніе изъ философіи стоиковъ, быть можетъ, также изъ египетскихъ вѣрованій въ Тота- Гермеса. Это должно облегчить читателю пониманіе боже- ственнаго откровенія въ Ісусѣ ²¹⁾.

Теперь, только теперь крещеніе и причащеніе полу- чаютъ значеніе мистеріи, таинства; крещеніе называютъ купелью возрожденія. Точно также удостоившіяся ми- стеріи тауроболіи считались возродившимися навѣки. Вода купели считается освященной крещеніемъ Ісуса. Хлѣбъ и вино причастія въ глазахъ Игнатія путь къ безсмертію ²²⁾.

Но самый важный признакъ новаго времени слѣдую- щій: идея богоявленія и пришествія, столь волновавшая первыхъ христіанъ, отступаетъ на задній планъ. Евангели- стъ Лука считаетъ, что Богъ уже явился во время велика- го суда надъ Іерусалимомъ. Въ четвертомъ Евангеліи рѣчь идетъ только о духовномъ явленіи Господа вѣрующимъ, не о внѣшнемъ откровеніи. Судъ Божій уже свер- шился: вѣра или невѣріе—вотъ судъ, человѣкъ самъ рѣшаетъ свою судьбу. Идея свѣтопреставленія уходитъ вдаль ²³⁾.

Я не желалъ-бы быть плохо понятымъ: іудейско-хри- стіанская эсхатологія первоначальной эпохи не оставлена

еще окончательно. Въ кругѣ понятій четвертаго Евангелія вращается и Апокалипсисъ Іоанна съ его призывомъ: Приди, Господи Іисусе! съ его требованіемъ скорого отмщенія крови мучениковъ, съ его могучими изображеніями гибели міра и замѣны его новымъ, совершеннымъ міромъ. Передъ нами переходная эпоха, гдѣ еврейскіе и греческіе элементы еще борются между собою ²⁴). Но рядомъ съ іудейско-христіанской концепціей свѣтопре- ставленія уже намѣчается и совершенно иное воззрѣніе гречески-орфическаго происхожденія. Съ одной стороны грандіозная картина заключительной міровой драмы: среди войнъ и кровопролитія, чумы и мора, урагановъ и землетрясеній, среди ужасовъ и катастрофъ всякаго рода погибнетъ старый міръ, и рука Творца создастъ новый; съ другой стороны—это въ особенности проявляется въ такъ называемомъ Апокалипсисѣ Петра—говорится только о судьбѣ индивидуума въ томъ мірѣ, о карѣ и мукахъ нечестивыхъ и грѣшниковъ, о блаженствѣ благочестивыхъ и праведниковъ, при чемъ райская обитель рисуется въ чисто-греческихъ тонахъ: тѣнистые сады, мягкій воздухъ, благо- вонія ²⁵).

Быть можетъ, именно въ это время—рѣчь идетъ о второмъ и третьемъ поколѣніи христіанъ—христіане впер- вые начинаютъ украшать мѣста упокоенія своихъ усоп- шихъ, которыхъ, между прочимъ, хоронили по іудейскому обычаю за городскими воротами (въ Римѣ), въ подзем- ныхъ пещерахъ и гекатомбахъ. Гробы украшаютъ цвѣтами и изображеніемъ геніевъ, излюбленный мотивъ художни- ковъ того времени. Это та-же идея, что и въ Апокалипсисѣ Петра: цвѣты—символь полей блаженныхъ ²⁶).

Христіанство, первоначально религія низшихъ слоевъ народа, мелкихъ ремесленниковъ и торговцевъ, къ этому времени начинаетъ уже проникать въ высшіе слои; въ от- дѣльныхъ случаяхъ даже члены высшей аристократіи и императорской фамиліи принимаютъ новую вѣру. Есте- ственно, умственное руководство скоро переходитъ отъ бравыхъ представителей средняго сословія, обладавшихъ

лишь зауряднымъ среднимъ образованіемъ, къ лицамъ, выдѣляющимся своимъ происхожденіемъ и образованіемъ; впрочемъ, надо отмѣтить, что эти духовные руководители часто стояли въ сторонѣ отъ фактическаго управленія общиной.

Мы переходимъ, такимъ образомъ, ко второму періоду.

Это эпоха христіанскихъ философовъ, такъ называемыхъ апологетовъ. Подобно Юстину, они искали истины въ самыхъ различныхъ школахъ и ученіяхъ, пока нашли ее въ христіанствѣ. Они считаютъ послѣднее единственно вѣрной философіей, славятъ свою вѣру передъ язычниками, какъ высшую житейскую мудрость. Христіанство кореннымъ образомъ измѣнялось въ ихъ изложеніи, но этого они не замѣчали; они выступали за единобожіе, но аргументы свои брали изъ арсенала старой религіозно-философской критики; признавали за Іисусомъ Христомъ исключительное значеніе и достоинство: то связывали представленіе о немъ съ космологическими воззрѣніями стоической, платонической, филонофской или другихъ эклектическихъ системъ, то видѣли въ немъ воплощеніе мудреца и учителя на подобіе того, какимъ являлся Моисей Филону, Сократъ Платону. Атенагоръ, напримѣръ, пишетъ о воскресеніи мертвыхъ, но у него это скорѣе философскій трактатъ, нежели исповѣдь вѣры ²⁷). Обѣ стороны еще рѣзко отграничены одна отъ другой.

Конечно, переходъ философовъ въ лагерь христіанства былъ торжествомъ новой религіи. Но ихъ пониманіе и изложеніе христіанства не было плюсомъ для этого послѣдняго. Напротивъ, самое лучшее, что давало христіанство, его религіозное ядро, совершенно отпадало у его новыхъ толкователей. Они не только не понимали ап. Павла, но отказывались и отъ христіанства іудейскаго толка, этого, казалось-бы, естественнаго продолженія первоначальнаго христіанства, игнорируя его, какъ секту ²⁸). Поэтому мы можемъ судить, какую крупную эволюцію продѣлало къ этому времени христіанство: въ началѣ римскіе чиновники

видѣли въ немъ только іудейскую секту, теперь оно превратилось въ греческое ученіе.

Въ то-же время христіанство проникаетъ и въ другіе слои общества, къ людямъ, не затронутымъ утонченной греческой философіей и ея тогдашней нравственно-прикладной тенденціей, къ людямъ, отдавшимъ культу примитивныхъ сторонъ мистерій, жаждущимъ спасенія, искупленія. Они томились подъ игомъ фатализма и астрологической псевдорелигіи, глубоко страдали отъ сознанія своей грѣховности, отъ невозможности освободиться отъ узъ плоти. Фантазія рисовала имъ сонмы свѣтозарныхъ ангеловъ; на подобіе миѳологій востока, эти ангелы то попарно, то въ группахъ изъ семи - восьми рѣютъ въ поднебесьи. Въ этомъ надземномъ мірѣ произошло грѣхопаденіе, которое повело къ возникновенію нашего матеріальнаго міра. Эти люди глубоко чувствуютъ раздвоеніе души человѣческой, въ которую заронена искра небеснаго свѣта (душа въ темницѣ тѣла, какъ сказалъ Платонъ), они жаждутъ искупленія. Можно себѣ представить, съ какимъ восторгомъ эти люди встрѣтили Евангеліе Искупителя Иисуса. Они не видятъ въ немъ, подобно евреямъ, избавленіе избраннаго Богомъ народа отъ языческаго ига, не видятъ также спасенія человѣка отъ власти грѣха и сатаны — имъ Иисусъ принесъ избавленіе отъ узъ матеріи. Они отводятъ ему мѣсто въ своихъ фантастическихъ представленіяхъ объ зонахъ: Иисусъ одинъ изъ свѣтоносныхъ существъ, одинъ изъ главныхъ между ними. Онъ сошелъ на землю ради освобожденія свѣта отъ узъ матеріи, чтобы вернуть свѣтовые искры въ царство свѣта ²⁹⁾.

Мы можемъ оставить въ сторонѣ фантастику этихъ безконечно разнообразныхъ ученій, въ глубинѣ своей сводящихся къ одному и тому-же; не будемъ также останавливаться на претвореніи образовъ восточной миѳологіи въ призрачную схему философскихъ понятій эллинизма, что, между прочимъ, создало гностикамъ славу глубоко-мысленныхъ философовъ. Для насъ важно лишь слѣдующее: все это имѣло мѣсто еще до христіанства, гностика

не есть продукт христіанства. И здѣсь новая религія, всецѣло овладѣвъ умами этихъ людей, торжествуетъ побѣду. Но другое дѣло, какъ они пріобщили ее къ своему міросозерцанію; это было серьезной опасностью для христіанства. Христось объявленъ былъ однимъ изъ великаго множества эоновъ, онъ растворился въ массѣ этихъ свѣтоносныхъ жителей поднебесья. Земная жизнь Іисуса стала достояніемъ миѳологіи, толковалась исключительно аллегорически; эонъ Іисусъ не могъ быть реальнымъ человекомъ, онъ обладалъ лишь призрачнымъ тѣломъ (докетизмъ), которое не давало тѣни, не могло быть осязаемо, было воздухомъ. Такъ рассказываетъ въ апокрифахъ Іоанна; каждый представлялъ себѣ Іисуса по-своему, одни какъ ребенка, другіе какъ юношу, третьи какъ старца. Конечно, это божественное существо не могло умереть: въ то время какъ толпа вѣрила, что его распяли на крестѣ, Іисусъ явился въ пещерѣ своему любимому ученику и открылъ ему тайны свѣтового креста ³⁰).

Разумѣется, такое толкованіе евангельскаго разсказа возможно было лишь при условіи точнаго отдѣленія Евангелія отъ іудейства, отъ Ветхаго Завѣта. Большинство гностиковъ или совершенно не признавало этого священнаго наслѣдія христіанства, или-же толковало его аллегорически на подобіе того, какъ стоическая философія толковала древнихъ поэтовъ Эллады ³¹).

Гностика повела къ нежелательнымъ послѣдствіямъ не только въ области религіозныхъ представленій, но и въ морали. Разъ грѣхъ равнозначущъ природѣ, тѣлесности, чувственности (не въ смыслѣ чувственныхъ вожделѣній, а въ смыслѣ чувственнаго бытія), цѣлью нашей должно быть избавленіе отъ чувственнаго существованія, умерщвленіе плоти, освобожденіе отъ природы, короче—аскетизмъ. Аскетизмъ былъ чуждъ Евангелію—это пользуется теперь все большимъ и большимъ признаніемъ; съ другой стороны такъ-же несомнѣнно, что аскетическая тенденція была въ духѣ того времени. Къ сожалѣнію, эта тенденція перевернула все вверхъ дномъ и лишила христіанство его высшаго

блага, не говоря уже о томъ, что въ нѣкоторыхъ кругахъ гностиковъ аскетизмъ превратился въ свою противоположность: побѣду надъ чувственностью тамъ видятъ въ безстыдной практикѣ чувственности. Но серьезные христіане всѣ возмущены были этимъ цинизмомъ, поносящимъ имя Христово ³²).

Связь гностики съ христіанствомъ началась, повидимому, уже въ раннюю эпоху. Уже ап. Павелъ въ посланіи къ Колоссянамъ осуждаетъ попытки зачислить Христа въ сонмы эоновъ, онъ протестуетъ также противъ аскетическихъ тенденцій. Первое посланіе Іоанна предостерегаетъ малоазійскія общины отъ докетовъ. Въ томъ-же духѣ дѣйствуетъ и Игнатій. Откровеніе Іоанна и письмо Іуды негодуютъ противъ распущенности гностиковъ. Однако, лишь къ 130 году мы встрѣчаемъ типичныя общины гностиковъ, появляются признанные вожди ихъ: Базилидъ, Валентинъ и др. Школы ихъ организованы совершенно по образцу греческихъ философскихъ школъ: это общества для совмѣстнаго исполненія культа. О школѣ Карпократа сообщается, что она пыталась осуществить у себя коммунистическія утопіи Платона. Даже у Марціона ясно сказывается эта полоса мышленія. Хотя онъ и желаетъ остаться на почвѣ церковнаго христіанства, не довольствуется ролью главы школы, а видитъ свою задачу въ реформированіи церкви, онъ тоже отвергаетъ Ветхій Завѣтъ, отрицаетъ тѣлесность Іисуса и требуетъ аскетизма. Его богословскія ученія наглядно показываютъ намъ, какъ трудно было обращеннымъ язычникамъ, грекамъ, вдуматься въ мысли Павла, уразумѣть ихъ. Всѣ мысли апостола представляютъ противоположность между закономъ и благодатью; для рожденнаго въ іудействѣ это два исторически различныхъ пути спасенія, предначертанные Всевышнимъ; у Марціона это метафизическая противоположность двухъ божественныхъ принциповъ. Исторія откровенія во Израилѣ ему непонятна ³³).

Апологеты переносятъ центръ тяжести христіанства съ религіозной почвы на философскую. Гностика оказы-

вается еще опаснѣе для христіанства, она угрожаетъ ему разложеніемъ въ самомъ корнѣ. Дѣятельность апологетовъ еще могла быть терпима, гностики-же вызвали энергичную реакцію. Можно считать отрицательной заслугой гностики, что она заставила руководящія умы христіанства провѣрить свою теологію, отдать себѣ ясный отчетъ въ основахъ христіанской религіи ³⁴).

Мы должны упомянуть еще о третьемъ натискѣ эллинизма на христіанство, о монтанизмѣ. Это восторженное движеніе началось въ Фригіи и скоро охватило всю церковь вплоть до Галліи и Африки. Многіе видятъ въ монтанизмѣ возрожденіе стараго духа первыхъ христіанъ, реакцію противъ приспособленія христіанства къ этому міру ³⁵). Дѣйствительно, эсхатологическія идеи играютъ тутъ видную роль; на ихъ почвѣ вырастаетъ враждебный всякимъ компромиссамъ ригоризмъ, страстная жажда мученичества. Но все это родилось не изъ духа Іисуса, не изъ Евангелія; это—оргіазмъ Фригійской религіи; лишь немного эллинизированный, онъ овладѣваетъ христіанскими идеями и претворяетъ ихъ по-своему. Конечно, и въ этомъ можно видѣть триумфъ христіанства, проникшаго къ горячимъ фригійцамъ и къ родственнымъ имъ по крови элементамъ во всемъ мірѣ. Однако, и здѣсь христіанству грозила большая опасность: монтанизмъ поколебалъ христіанскую жизнь въ ея основаніяхъ. Началась борьба противъ всѣхъ основъ культуры, а надежды и чаянія христіанства приняли крайнія формы. Характерно уже и то, что монтанизмъ прибѣгаетъ къ идеѣ Параклита съ цѣлью обезцѣнить и устранить фактъ откровенія Господа въ Іисусѣ Христѣ.

Этотъ стремительный натискъ эллинизма именно и способствовалъ консолидаціи христіанскихъ общинъ. Общины тѣснѣе сплотились около своихъ епископовъ. Въ Евангеліи ничего не говорится о правовой организаціи церкви. Апостоль Павелъ неусыпно заботится о благоустройствѣ своихъ общинъ, но и онъ больше говоритъ о добровольномъ служеніи общему дѣлу, нежели о формальныхъ обя-

занностяхъ. Къ концу перваго столѣтія мы замѣчаемъ въ общинахъ уже извѣстную организацію, во второмъ столѣтіи она принимаетъ все болѣе прочныя формы. Развитие общинной организаціи можно считать внутреннимъ процессомъ христіанства, постепеннымъ упроченіемъ свободныхъ прежде формъ. Но при этомъ не слѣдуетъ упускать изъ виду слѣдующаго: во-первыхъ, результаты этого развитія были точной копіей съ имѣющихся уже въ греческомъ мірѣ городскихъ и государственныхъ организацій (на это указываютъ самыя имена эkkлeзія, дьяконъ, епископъ); во вторыхъ, они были плодомъ борьбы съ гностикой и монотанизмомъ. Несомнѣнно, заимствованная гностиками форма античныхъ философскихъ школъ оказала вліяніе и на образованіе монархическаго епископата ³⁶).

Мы вступаемъ, такимъ образомъ, въ третій періодъ.

Прежде всего отмѣтимъ здѣсь компромиссъ на религіозной почвѣ.

Эллинизму, черпающему изъ собственныхъ источниковъ и игнорирующему фактъ откровенія Божьяго, церковь противопоставляетъ священныя книги Стараго Завета, Евангелія, посланія ап. Павла и прочую древнехристіанскую литературу. Такимъ образомъ, она сохраняетъ историческую преемственность и первоначальное пониманіе Евангелія ³⁷). Сама-же строить затѣмъ свое ученіе на чисто-греческомъ базисѣ: она возвращаетъ человѣку утраченную *ἀφθαρσία*, божественное безсмертіе. Въ Иисусѣ Христѣ происходитъ сліяніе божественной природы съ человѣческой, и человѣкъ пріобщается къ безсмертію, ибо кто вѣрой и причащеніемъ св. таинствъ роднится съ богочеловѣкомъ, тотъ и причастенъ къ божественной природѣ. „Ты сталъ Богомъ, ты обожествился, родился безсмертнымъ!“—можетъ уже воскликнуть одинъ изъ христіанскихъ учителей того времени ³⁸). Это Гипполитъ, ратующій противъ еретиковъ. Такъ могъ-бы говорить и гностикъ. Это не Евангеліе, а греческая религія. Однако, здѣсь все-же живетъ духъ христіанства, ибо въ этой, на первый взглядъ, чисто-физической концепціи сейчасъ-же сказываются опять этиче-

скія тенденціи: милосердіе Бога, всепрощеніе грѣховъ, хожденіе по стезѣ Господней. Вообще надо помнить, что христіанская мысль этой эпохи не укладывается безъ остатка въ рамки той или иной системы. Въ этомъ—ея счастье.

Впрочемъ, самый фактъ христіанской теологіи, религіознаго ученія, какъ оно вырабатывается теперь церковью, является свидѣтельствомъ сильной примѣси греческаго элемента. Необходимо отмѣтить, что это первая попытка систематическаго христіанскаго богословія. Неоднократно высказывалось мнѣніе, что уже апостоль Павелъ далъ теологію христіанства; въ этомъ есть доля правды, но мысли Павла далеко не приведены въ стройную, связную систему, его богословіе страдаетъ тѣмъ-же недостаткомъ, что и богословіе раввиновъ. Кардинальная мысль апостола: мы искуплены смертію Христа. Но эта мысль каждый разъ излагается подъ другимъ угломъ зрѣнія. При почти неисчерпаемомъ богатствѣ духовнаго содержанія апостоль не успѣваетъ придать ей единство. Грекъ-же мыслить систематически, онъ долженъ понять все изъ единаго принципа, связать свое познаніе въ цѣльную картину. Такимъ образомъ, теологія въ тѣсномъ смыслѣ слова возникаетъ только на греческой почвѣ.

Новой теологіи предстояла задача связать вѣру въ Бога съ идеями философовъ о первопричинѣ міра, найти опредѣленное отношеніе между этой вѣрой съ одной стороны и понятіями бытія и становленія, духа и матеріи, имманентнаго и трансцендентнаго съ другой, наконецъ, осторожно провести свой корабль между подводными камнями пантеизма и атеизма или деизма. Ничего этого Іисусъ не зналъ, а между тѣмъ—кто больше его зналъ о Богѣ! Въ томъ-то и дѣло, что вѣра, живая вѣра и преданность Богу превратились теперь въ ученіе о Богѣ, въ познаніе его или въ гностику, для многихъ и просто въ отстаиваніе церковныхъ тезисовъ ³⁹).

Затѣмъ необходимо было создать настоящую христологію. Надо было дать епископамъ и наставникамъ точ-

ную доктрину въ руки, дабы они могли учить свою паству, какъ вѣрить, по какимъ формуламъ вѣрить. Церковное ученіе о двухъ природахъ Іисуса имѣетъ за собой ту заслугу, что оно сохранило историческаго Іисуса отъ поглощенія докетизмомъ, категорически установило въ лицѣ Іисуса союзъ вѣчнаго Логоса и образа великаго учителя человечества — у апологетовъ еще цѣлая пропасть между обоими этими представленіями,—и, наконецъ, ввело эту двойную природу Іисуса, человѣческую и божескую, въ рамки идеи искупленія. Но это добыто было дорогой цѣной: непосредственную простоту вѣры замѣнили сложныя философскія построенія. Одна изъ самыхъ интересныхъ задачъ исторіи догмы прослѣдить, какъ церковь должна прибѣгать къ формуламъ Платона и Аристотеля, чтобы выяснитъ природу Христа, какъ эта древнѣйшая христіанская теологія ухватилась то за идею высшаго вдохновенія челоѣка, то за идею воплощенія божества въ челоѣкѣ. Эта теологія безпомощно лавируетъ между обѣими крайностями, ибо не въ состояніи постичь великую тайну, что откровеніе Бога Христу нельзя мыслить въ терминахъ физическихъ категорій ⁴⁰).

Прежде всего необходимо было сдѣлать пріемлемымъ для греческаго мышленія историческій взглядъ на спасеніе, перенятый христіанствомъ отъ іудейства вмѣстѣ съ Старымъ Завѣтомъ и нашедшій себѣ еще подкрѣпленіе и въ исторіи Іисуса. Антиисторической, по преимуществу натуралистической мысли грековъ была чужда вся эта величественная идея исторіи откровенія. Теологія старается свести въ одну плоскость раціональнаго познанія то, что возможно понять только въ исторической перспективѣ; къ этому направлены всѣ усилія церкви. Съ этой-же цѣлью выдвигается идея предопредѣленія. Она примѣняется не только къ Христу, но и къ церкви (въ совершенно другомъ смыслѣ, нежели въ раввинско-синагогальной теологіи) ⁴¹). Съ помощью самыхъ смѣлыхъ толкованій церковь старается по возможности устранить всѣ различія между Старымъ и Новымъ Завѣтомъ.

Необходимо было также развить учение о церкви и ея таинствахъ. И тутъ не обошлось безъ компромисса. Церковь съ одной стороны рисуется общиной избранныхъ, святыхъ, съ другой, какъ *corpus mixtum*, какъ путь къ спасенію; таинствамъ приписывается самостоятельное, чисто-физическое, чтобъ не сказать магическое, дѣйствіе. При всемъ томъ долженъ быть, однако, сохраненъ и этической моментъ ⁴²).

Важнѣе всего было установить нормы христіанской нравственности. Здѣсь тоже пришлось прибѣгнуть къ компромиссу. Греческимъ вліяніямъ удалось провести свое требованіе аскетизма, какъ образца христіанской нравственности, но положительная оцѣнка задачъ морали въ Евангеліи тоже сдѣлала свое дѣло: аскетизмъ не былъ возведенъ въ законъ для всѣхъ христіанъ. Примѣръ гностиковъ оказалъ устрашающее дѣйствіе. Онъ наглядно обнаружилъ ложныя предпосылки и нежелательныя послѣдствія аскетизма. Такимъ образомъ, церковь пришла къ признанію двойкой нравственности ⁴³).

Впрочемъ, не только догма и богословіе, весь характеръ благочестія заимствованъ у грековъ. Это ярче всего проявляется на культѣ. У первыхъ христіанъ культъ почти безъ остатка сводится къ бесѣдѣ вѣрующаго съ Богомъ, къ слову. Богъ говоритъ къ людямъ въ проповѣди апостоловъ и пророковъ, человѣкъ говоритъ съ Богомъ въ молитвѣ. Теперь все болѣе выступаетъ на первый планъ старая дохристіанская тенденція воздѣйствовать на божество съ помощью обрядовъ и священныхъ формулъ. Въ первоначальной общинѣ вѣрующихъ каждому предоставлено было слово для поученія братьевъ. Съ теченіемъ времени эта община все болѣе распадается на два лагеря: съ одной стороны духовенство, развивающееся въ сложную іерархію, съ другой община мірянъ, которая становится простымъ объектомъ для священнодѣйствія церковнослужителей, а то и вовсе должна удовлетворяться ролью благоговѣйнаго слушателя. Поскольку въ этой эволюціи сказалось вліяніе ветхозавѣтной идеи жреца-свя-

щенника и жертвоприношеній, мы не станемъ разбирать здѣсь; во всякомъ случаѣ рядомъ съ этой идеей дѣйствовали также представленія языческаго культа, — проявлялось таинственное настроеніе мистерій. Начиная съ третьяго столѣтія, оно распространяется въ христіанскихъ общинахъ и накладываетъ печать на языкъ литургіи. Создается представленіе, что только священнослужитель можетъ приобщать общину къ таинству-чуду; съ этого-же времени вырабатывается подъ его вліяніемъ такъ называемая Арканова дисциплина ⁴⁴).

Религія упованія и радостнаго сознанія совершившагося во Христѣ искупленія человѣчества грозитъ снова превратиться въ религію страха и самобичеванія, въ трепеть передъ непостижимымъ и мучительную жажду спасенія. Эта греческая тенденція каждый разъ находитъ себѣ, однако, противовѣсъ въ чисто-христіанской идеѣ благодати и искупленія. Мы несомнѣнно имѣемъ здѣсь дѣло съ христіанствомъ, хотя и съ христіанствомъ греческимъ.

Рядомъ съ этими компромиссами христіанства съ греческимъ міромъ на почвѣ религіозной жизни и мысли совершалась эволюція и еще большей важности: христіанство стало воспринимать греческую культуру. Отказъ отъ древнехристіанскаго энтузіазма и древнехристіанской вѣры въ скорый конецъ и пришествіе ускорилъ процессъ.

Зачатки такого развитія мы нашли уже у Іоанна. У гностиковъ эсхатологія уже совсѣмъ уступила мѣсто греческой идеѣ о другомъ, загробномъ мірѣ. вмѣстѣ съ этимъ наступаетъ иная оцѣнка культуры и ея благъ, образованія, искусства, наслажденія жизнью. Несмотря на аскетизмъ гностиковъ, противники нерѣдко обвиняли ихъ въ уступкахъ соблазнамъ міра, что тогдашней церковью приравнивалось къ ренегатству. Скоро это должно было измѣниться.

Въ защиту новаго воззрѣнія выступаютъ, главнымъ образомъ, великіе Александрійскіе отцы церкви, во главѣ съ Климентомъ. Они находятъ, что проповѣдь Іисуса не носила аскетическаго характера. Но ихъ радостное утвер-

жденіе всѣхъ благъ міра и культуры вытекало все-таки не изъ духа ученія Іисуса, а изъ психологіи грека.

Въ своемъ „Paidagogos“ Климентъ во всѣхъ подробностяхъ рисуетъ жизнь образцоваго христіанина. Евангеліе занято лишь помыслами человѣка, даетъ только общія указанія. Апостоль Павелъ, поскольку онъ безсознательно привилъ въ основанныхъ имъ общинахъ духъ іудейства, предоставляетъ устройство жизни торжеству общей идеи. Климентъ-же преподноситъ намъ христіанское меню, христіанскій гардеробъ, предписываетъ все до мелочей, даже какъ держать себя за столомъ; онъ входитъ въ такія тонкости, какъ разница между улыбкой и смѣхомъ, между невинной шуткой и дерзкой остротой. Все, что подобаешь христіанину—таковъ его пароль. Но если всмотрѣться поближе, это нравы и приличія греческой философіи. Они служатъ мѣриломъ христіанской добропорядочности ⁴⁵).

На первыхъ порахъ христіанство стремится замѣнить идею правового принужденія идеей нравственности и любви. Ап. Павелъ основываетъ въ общинахъ вѣрующихъ третейскіе суды; однако, эти послѣдніе скоро превращаются въ клерикальные трибуналы, соперничающіе съ государственнымъ правосудіемъ, хотя компетентность ихъ признана была только въ христіанскомъ государствѣ. Рядомъ съ римскимъ гражданскимъ правомъ вырабатывается особое церковно-христіанское право съ декретами епископовъ, соотвѣтствующими преторскому эдикту, и синодальными канонами, соотвѣтствующими сенатскимъ декретамъ. Сліяніе обоихъ кодексовъ въ византійскомъ Номоканонѣ, точно такъ-же, какъ и параллельное существованіе ихъ въ *Corpus juris civilis* и *canonici*, указываютъ на ихъ существенное сходство ⁴⁶).

Скорѣе всего можно было-бы ожидать отъ христіанства коренныхъ реформъ въ соціальной области. Вѣдь на первый взглядъ оно многимъ именно казалось организаціей благотворительности, своего рода страхованіемъ всѣхъ униженныхъ и оскорбленныхъ. Но и здѣсь христіанство просто становится на почву существующаго. Рабы имѣются

также въ христіанскихъ домахъ. Новая религія не отвергаетъ права собственности на рабовъ, а выступая въ пользу гуманнаго обращенія съ ними, повторяетъ требованія стоиковъ. Поэтому многіе утверждаютъ, что христіанство ничего не измѣнило въ этомъ отношеніи. Правильнѣе было-бы сказать: христіанство ускорило процессъ, который уже въ значительной степени намѣчался въ эволюціи права. Еще лучше: христіанство своимъ нравственнымъ подъемомъ дало древнему міру силу претворить въ дѣло идеалистическія требованія философіи. Однако, при всемъ стараніи христіанства поднять личность раба, въ особенности въ религіозномъ отношеніи, мы повсюду встрѣчаемся съ фактомъ: идти на рынокъ и покупать рабовъ считалось такимъ-же безупречнымъ дѣломъ для христіанина, какъ и всякое другое занятіе ⁴⁷⁾.

Отъ христіанина требовалось также образованіе. Самъ Климентъ нанизываетъ въ своихъ писаніяхъ цитаты изъ греческихъ поэтовъ, сплошь и рядомъ приводитъ мысли греческихъ философовъ. Великій ученикъ его Оригенъ не только преподаетъ богословіе будущимъ христіанскимъ священникамъ, но онъ также читаетъ философію передъ языческими слушателями. Говоря словами фонъ-Виламовица, онъ занимаетъ почетное мѣсто среди своихъ греческихъ коллегъ—философовъ. Современнику его Гипполиту община поставила памятникъ: христіанскій епископъ изображенъ сидящимъ на каѳедрѣ, совершенно какъ греческій философъ. Христіанинъ Юлій Африканскій играетъ большую роль какъ воспитатель при антиохійскомъ дворѣ; онъ пишетъ не только міровую хронику, но сочиняетъ также и трактаты о тактикѣ и земледѣліи. Противникъ Оригена, Меѳодій изъ Олимпа, ополчающійся противъ спиритуализма эллинистической теологіи Оригена и называющій себя библейскимъ реалистомъ, тоже пишетъ „Пиршество“. Это, правда, пиръ десяти дѣвъ во славу цѣломудрія ⁴⁸⁾.

Въ этой атмосферѣ тогдашняго христіанства развивается также искусство, истинно-греческое искусство. Мечтателямъ, утверждающимъ, что христіанство создало свое

искусство, совершенно справедливо отвѣчаютъ, что зачатки христіанскаго искусства были лишь отпрыскомъ античнаго искусства. Античны какъ техника, такъ и мотивы: Христовъ въ видѣ Орфея или жанровая картина пастуха-юноши, мотивъ морскаго дракона въ изображеніяхъ Іоны или могила Лазаря. У грековъ взята, вообще, идея украшать художественными изображеніями могилы усопшихъ и утварь живыхъ. Климентъ Александрійскій уже устанавливаетъ, какія изображенія допустимы на перстняхъ-печаткахъ, какія нѣтъ ⁴⁹⁾.

Искусство служитъ не только для украшенія. Слишкомъ ужъ внѣдрилось у грековъ благоговѣйное почитаніе художественныхъ образовъ; послѣдніе легко становятся, поэтому, предметомъ культа и у христіанъ. Именно этимъ объясняется извѣстное враждебное отношеніе къ искусству у нѣкоторыхъ вождей тогдашняго христіанства. Впрочемъ, не слѣдуетъ преувеличивать это движеніе. Мы знаемъ, что уже во второмъ столѣтіи гностики почитали изображенія Христа на подобіе языческаго культа. Исторія Ликомеда (въ Дѣянїяхъ Іоанна), который заказываетъ картину апостола и украшаетъ ее цвѣтами, свѣтильниками и дарами, несомнѣнно, взята изъ жизни. Здѣсь рельефно сказывается еще одна область эллинизированія христіанства, зарожденіе христіанскаго культа героевъ (т. е. святыхъ) ⁵⁰⁾.

Такимъ образомъ, христіанство медленно, но неудержимо захватываетъ всѣ отрасли тогдашней культуры. Оно не создаетъ ничего новаго, но проявляетъ жизненную силу и способность къ развитію. Уже въ 170 году Мелитонъ Сардїйскій усматриваетъ здѣсь цѣлую программу, указывая одновременно на хронологическое совпаденіе появленія Евангелія и созиданія имперіи, какъ на Богомъ predeterminedъ гармонію. Какая пропасть между этимъ возрѣніемъ и ожиданіемъ свѣтопреставленія у первыхъ христіанъ! Въ письмѣ Діогнета (около 200 г.) еще говорится, что христіанство не имѣетъ ничего общаго съ культурой этого міра: христіане слѣдуютъ обычаямъ страны въ своей

одеждѣ, яствахъ и всемъ образѣ жизни, но живутъ въ собственномъ отечествѣ, какъ странники на чужбинѣ. Но вскорѣ одержала верхъ идея христіанской культуры, которой предназначено побѣдить культуру язычества. Эта мысль грандіознѣе всего представлена бл. Августиномъ въ его изображеніи Божескаго царства на землѣ ⁵¹).

Распространено мнѣніе, что эта эволюція началась лишь со времени Константина, когда христіанство объявлено было господствующей религіей въ имперіи. Это не вѣрно. Разумѣется, гоненія со стороны государства вызывали среди христіанъ извѣстную реакцію. Ригористы въ родѣ Тертулліана возбраняютъ христіанину государственную и военную службу и всякое участіе въ наукѣ и искусствѣ того времени. Во время Діоклетіана не одному офицеру-христіанину пришлось почувствовать несовмѣстимость своей вѣры со своимъ положеніемъ. Но въ спокойные промежутки между вспышками гоненій, въ особенности въ теченіе сорокалѣтняго мира между Валеріаномъ и Діоклетіаномъ (261 до 300 г.), христіанство устраивается совершенно по-домашнему. Оно не прожило всѣ три вѣка въ подземельи, базилики выросли изъ катакомбъ уже до Константина; ко времени вступленія на престолъ Діоклетіана имѣется уже много церквей. Послѣдній, какъ извѣстно, разрушаетъ ихъ. Несмотря на убійственныя преслѣдованія своего духовенства, христіанство осталось, однако, однимъ изъ самыхъ могучихъ факторовъ въ государствѣ; только это и заставило Константина заключить миръ съ новой религіей и признать ее ⁵²).

Съ этого момента процессъ эллинизированія идетъ болѣе скорымъ шагомъ, принимаетъ еще болѣшіе размѣры. Въ широко раскрытыя врата церквей хлынула народная толпа, а вмѣстѣ съ ней элементы греческой культуры, доступъ къ которымъ былъ еще прегражденъ въ третьемъ столѣтіи. Лишь теперь въ церкви подымаетъ голову народное теченіе, которое названо было религіей второго порядка. Замѣчательно, что вожди церкви оказываютъ этому теченію все меньше сопротивленія. По мѣрѣ того какъ исчезаетъ

внѣшняя, видимая опасность со стороны язычества, усыпляется бдительность князей церкви, и язычество проникаетъ въ самую церковь подъ оболочкой христіанства ⁵³).

Извѣстенъ примѣръ матери Августина, которая въ чисто-языческомъ духѣ проявляла свое христіанское рвеніе, приносила на гробы мучениковъ вино и пироги. Теперь можно считать установленнымъ, что замѣчательный обычай спать въ храмѣ, такъ называемая инкубація, перенесенъ въ христіанскія церкви изъ святилищъ знаменитыхъ языческихъ боговъ-исцѣлителей ⁵⁴). Новѣйшія изслѣдованія удѣляютъ особое вниманіе этому, такъ сказать, подпочвенному теченію въ христіанствѣ. Собранъ богатый матеріалъ заклинаній, амулетовъ и т. д. Быть можетъ, все это уже въ сравнительно раннюю эпоху нашло себѣ мѣсто въ христіанскомъ мірѣ и не только среди гностиковъ. Но фактъ тотъ, что въ церкви эти теченія выступили наружу лишь въ четвертомъ и пятомъ столѣтіи ⁵⁵).

Процессъ эллинизировація происходитъ не только въ низинахъ общества. Онъ охватываетъ также и руководителей церкви. Засѣданія перваго вселенскаго собора въ Никей производятъ впечатлѣніе имперскаго парламента, порядокъ преній здѣсь тотъ-же, что и въ римскомъ сенатѣ. Евсевій превозноситъ императора въ торжественной рѣчи, которая по всѣмъ правиламъ панегирика доходитъ чуть ли не до обоготворенія личности монарха и, во всякомъ случаѣ, очень вольна насчетъ христіанской правдивости ⁵⁶). Епископы стыдятся мужицкаго стиля Евангелій, псалмы скандируются въ метрикѣ греческаго стиха ⁵⁷). Лишь въ шестомъ столѣтіи начинается на востокѣ реакція, монашество возвращается къ народному характеру Евангелія. Впрочемъ, ему не удастся уловить ни стиль, ни тѣмъ паче смыслъ Евангелія, а въ своемъ отношеніи къ культурѣ оно проявляетъ даже извѣстную враждебность ⁵⁸).

Таковы общія черты развитія. Чтобы прослѣдить эту эволюцію въ деталяхъ, потребовалось-бы многотомное сочиненіе.

Намъ надо поставить, однако, еще одинъ вопросъ. Какъ оцѣнить эту эволюцію? При этомъ мы оставляемъ въ сторонѣ доктрины, отрицающія всякое развитіе и втискивающія живое содержаніе исторіи въ рамки *semper idem*. Но вмѣстѣ съ тѣмъ мы также не придаемъ особаго значенія теоріямъ, объясняющимъ все развитіемъ изъ имѣющихся на лицо зачатковъ⁵⁹). Факты слишкомъ краснорѣчивы, внѣшнія вліянія бросаются въ глаза, понять ихъ не трудно, сѣмя развивается въ зависимости отъ почвы, въ которую оно брошено. Но что означало все это развитіе для христіанства?

На этотъ счетъ имѣются два рѣзко противоположныхъ взгляда. Одни видятъ въ этой эволюціи чрезвычайно утѣшительный, ибо необходимый, прогрессъ; по ихъ мнѣнію, христіанство вступаетъ въ полную силу, лишь развившись въ умозрительную религіозную систему, въ могучій культурный факторъ. Другіе, напротивъ, находятъ, что эта эволюція была пагубна для христіанства, которое утратило въ ней свою первоначальную сущность, перестало быть чистой религіей, растворившись въ греческомъ духѣ. Первый взглядъ защищаетъ Гегель, а въ наше время онъ нашель энергичнаго представителя въ лицѣ Пфлейдерера; второе возрѣніе обосновано Ричлемъ и геніальнѣе всего защищается Гарнакомъ. Ни одинъ историкъ не станетъ отрицать, что развитіе было необходимою, и именно потому полезно. Въ исторіи все происходитъ въ силу внутренней необходимости, хотя многое на первый взглядъ можетъ показаться случайностью. Евангеліе не могло стать силой въ греческомъ мірѣ, не придя въ соприкосновеніе съ религіознымъ духомъ и культурой грековъ. Этотъ прогрессъ пришлось купить цѣной компромиссовъ и уступокъ, которые, несомнѣнно, нѣсколько видоизмѣнили христіанство. Однако, оплакивать это развитіе можно было-бы только въ томъ случаѣ, если-бы оно повело къ гибели самого Евангелія; опасность эта была на лицо въ гностическомъ кризисѣ, но христіанство ее преодолѣло. Въ общемъ результатъ Евангеліе осталось одной изъ составныхъ ча-

стей, смѣло можно сказать—самой важной частью, опредѣляющей собой цѣлое. Оно дѣйствовало, какъ ферментъ въ сердцѣ греческой культуры, пропитало ее насквозь, и въ результатѣ получилась смѣсь столь однороднаго характера, что только опытный глазъ изслѣдователя въ состояніи расчленивъ ее на отдѣльные элементы.

Другой вопросъ, является-ли эта смѣсь единственно мыслимой, должна-ли она остаться образцомъ на всѣ времена? Греческая культура, несмотря на смѣшеніе ея съ христіанствомъ, погибла, ее замѣнили другія культуры; христіанство пережило ее. Христіанство спасло нѣкоторые элементы греческой культуры вплоть до нашего времени, многіе видятъ теперь въ нихъ неотъемлемыя части самого христіанства. Это не вѣрно, и возрѣніе это имѣетъ рѣшающее значеніе для дальнѣйшаго развитія нашего христіанства. Точно такъ-же, какъ отказались мы отъ института рабства, когда-то принадлежавшаго къ культурѣ христіанства, точно такъ же, какъ и другія формы античной жизни перестали быть образцомъ для насъ, не вѣчны и платоновскія, аристотелевскія или стоическія формы мышленія.

При переходѣ изъ сферы іудаизма въ сферу эллинизма Евангеліе тоже утратило различныя черты, не связанныя съ его сущностью, а съ другой стороны восприняло чуждые ему элементы. Оно въ состояніи еще разъ безъ вреда для себя пережить подобный процессъ, въ состояніи потому, что Іисусъ далъ намъ религію въ ея чистомъ видѣ—только о немъ одномъ историкъ религіи можетъ утверждать это. Хотя онъ былъ дитя своего народа и своего времени, чувство наше протестуетъ противъ попытокъ представить его евреемъ въ костюмѣ того времени. Мы сознаемъ, что это не передаетъ его истинной сущности⁶⁰). Проповѣдь Іисуса доступна на всякомъ языкѣ. Онъ обращается къ человѣку. Правда, намъ недоступна религія въ ея чистомъ видѣ. Пока человѣкъ живетъ на землѣ, пока онъ тѣлесное существо во времени и пространствѣ, онъ не можетъ обойтись безъ культа и культуры, безъ тѣхъ или иныхъ формъ ихъ. Поэтому Еван-

геліе всегда должно будетъ заключать союзъ съ этими преходящими, измѣняющимися формами. Въ этомъ нѣтъ ущерба, напротивъ—польза, если только сохраненъ само-бытный характеръ Евангелія и не преграждается развитие его жизненныхъ силъ. Евангеліе проявитъ тѣмъ бѣльшую силу, чѣмъ меньше оно связано внѣшнимъ образомъ съ другими факторами.

IV. Лютеръ и наше время.

Всякому, кто задумается надъ современнымъ религіознымъ вопросомъ, должна броситься въ глаза его шаткость и запутанность. Съ одной стороны старья церкви различныхъ вѣроисповѣданій съ ихъ догмами, совершенно противоположными всей современной жизни, и тяжелой борьбой въ собственныхъ нѣдрахъ; съ другой—всѣ тѣ многіе, для которыхъ религіозная наука является избавленіемъ отъ церковнаго и религіознаго кошмара, всѣ тѣ, идеализмъ которыхъ не шель дальше соціальной области. Между обѣими этими крайностями тѣ—имя имъ легіонъ, которые ищутъ и не находятъ, создаютъ себѣ изъ разныхъ церковныхъ и внѣцерковныхъ впечатлѣній чисто субъективный строй мысли. Затѣмъ тѣ немногіе, которые слятся спасти изъ общей путаницы ядро простого, свободного христіанства и совмѣстить его съ главными завоеваніями философіи. А за спиной всѣхъ ихъ масса, интересующаяся только матеріальной стороной жизни и не удѣляющая никакого вниманія этимъ религіознымъ спорамъ,—индифферентные люди, у которыхъ религіозные вопросы не вызываютъ ни малѣйшей работы мысли, развѣ лишь желаніе сохранить церковь въ качествѣ духовной полиціи, подъ условіемъ, конечно, что сами-то они будутъ оставлены ею въ покоѣ.

Для того, кто хочетъ ориентироваться въ этой путаницѣ и опредѣлить свое собственное отношеніе къ этимъ вопросамъ, возможны два пути: путь науки и практики. Въ первомъ случаѣ надѣются, что независимая наука съ

безусловной доказательностью приведетъ къ религіозному познанію. Этотъ взглядъ находитъ свое выраженіе въ безчисленномъ множествѣ книгъ и брошюръ. Однако, если наука отрѣшается отъ всякой существующей религіи и ищетъ религіознаго познанія только путемъ самостоятельнаго наблюденія и комбинированія фактовъ, ея религія всегда будетъ отвлеченной и бѣдной содержаніемъ. Объ единствѣ такой религіи вообще не можетъ быть рѣчи. Въ результатѣ всегда получается лишь какая-то вѣра во всеединство, скорѣе поэтическая, нежели религіозная, или вѣра въ нравственный распорядокъ міра, которая остается подверженной всякаго рода сомнѣніямъ и въ силу этого уже не можетъ воспламенить человѣка. Эти книги могутъ содержать вполне справедливую критику, но не внушаютъ настоящаго религіознаго чувства. Вполнѣ естественно. Ибо онѣ возлагаютъ на разсудокъ и энтузіазмъ одного случайнаго индивидуума непосильную задачу. Нельзя искусственно создать то, для чего требуется работа безчисленныхъ поколѣній — великая, историческая сила призванныхъ пророковъ. Съ помощью науки нельзя создать новой религіи, какъ и новаго искусства. Нѣтъ, должно скорѣе охватить внутреннимъ окомъ имѣющійся уже религіозный капиталъ, необходимо вдохнуть жизнь въ великое наслѣдіе тысячелѣтій, завоевать все новое и настоящее изъ наличнаго историческаго достоянія. Религіозное познаніе можетъ быть добыто только углубленіемъ въ религіозное наслѣдіе, только своеобразной внутренней работой усвоенія того, что плѣняетъ насъ въ религіозномъ наслѣдіи прошлаго, — сліянія съ тѣмъ, что восхищаетъ и убѣждаетъ насъ въ нынѣшнемъ познаніи и во всемъ складѣ жизни. Такимъ путемъ происходитъ дальнѣйшее развитіе религіи. Только геній пророка можетъ совершенно порвать съ прошлымъ и изъ себя самого творить новое. Но и онъ черпаетъ при этомъ изъ нѣдръ временъ. Серьезно говорить о такомъ творчествѣ въ наше время не приходится. Остается, слѣдовательно, второй путь, путь практики. Онъ исходитъ изъ налич-

ныхъ религіозныхъ силъ культуры, ищетъ на этой почвѣ отвѣта на волнующіе насъ вопросы. Всѣ дѣйствительныя, коренныя перемѣны, вызванныя новымъ временемъ, заключаются главнымъ образомъ въ торжествѣ свободы, индивидуализма, личности; человѣкъ собственными силами укрѣпляетъ свою позицію въ жизни. Новое положеніе вещей измѣняетъ, однако, только наше научное отношеніе къ міру, лишь форма воззрѣнія становится иной. Что касается содержанія жизни, мы, попрежнему, должны черпать его изъ широкаго потока исторіи и современной дѣйствительности; разница лишь въ томъ, что мы теперь самостоятельно обрабатываемъ это содержаніе, сами приводимъ его въ новыя соединенія и въ силу нашихъ убѣжденій становимся въ опредѣленное отношеніе къ нему. Объ абсолютномъ радикализмѣ и безусловныхъ новшествахъ, такимъ образомъ, не можетъ быть и рѣчи. Науки даютъ намъ новыя представленія о сущности природы, о связи вселенной, о ходѣ исторіи, заставляютъ насъ приноровить все наше познаніе къ этимъ новымъ взглядамъ. Но онѣ нигдѣ не творятъ исключительно изъ себя самихъ и съ научной доказательностью этическія, художественныя и религіозныя силы. Эти послѣднія — результатъ свободнаго творчества, зиждутся на живой силѣ исторіи и общества. Всякое дѣйствительное познаніе въ этихъ областяхъ носитъ, поэтому, на себѣ печать консерватизма: оно стремится использовать и видоизмѣнить наличный капиталъ, а не замѣнить его другимъ. Важнѣйшее средство нашего познанія — углубиться въ то, что мы уже имѣемъ. Радикализмъ можетъ заключаться только въ свободѣ личности и глубинѣ убѣжденія, въ томъ, что ничто не перенимается нами только въ силу авторитета или подъ давленіемъ чужого мнѣнія, безъ внутренняго убѣжденія, наконецъ, въ томъ, что человѣкъ открыто, безъ какихъ-либо побочныхъ цѣлей, старается связать религіозную истину съ научными результатами и всѣмъ содержаніемъ современной жизни, а не боязливо закрываетъ передъ ними глаза или устраиваетъ себѣ двойную бухгалтерію ¹⁾).

Христiанство—религiозный капиталъ нашей культуры. Изъ него должны исходить наши поиски, на этой почвѣ надо добиваться соглашенiя. Что-бы ни рассказывали намъ о величiи и красотѣ чужихъ религiй, iудаизма, ислама и буддизма, онѣ все-же чужды намъ и ни въ коемъ случаѣ не обладаютъ такимъ преимуществомъ, чтобы заставить насъ искать въ нихъ спасенiя. Какъ ни кокетничаютъ теперь съ ними, серьезно никто не думаетъ построить нашу жизнь на базисѣ этихъ религiй. Ясно, какъ день: въ нихъ нѣтъ ничего такого, что можетъ насъ заставить отказаться отъ нашего религiознаго достоянiя, напротивъ онѣ заключены въ границы, которыхъ не знаетъ наша религiя. Мы должны, поэтому, оставаться въ лонѣ христiанства. Само христiанство существуетъ для насъ, протестантовъ, въ видѣ реформаторскаго, протестантскаго христiанства. И, опять-таки, здѣсь вопросъ поставленъ лишь въ слѣдующемъ видѣ: въ какомъ направленiи должно развиваться это протестантское христiанство? Объ обратной замѣнѣ его католичествомъ не можетъ быть и рѣчи. Для всѣхъ современныхъ людей старые спорные вопросы католичества и протестантства глубоко безразличны, они имъ почти не извѣстны. Можно охотно признавать за католичествомъ крупную религiозную силу, удовлетворяющую потребности множества людей и великолѣпную, какъ по своей организации, такъ и въ своей педагогикѣ для души; но проблема о возвратѣ къ католичеству для насъ вообще не существуетъ. Послѣднiй силлабусъ и послѣдняя энциклика уничтожили всѣ возникшiя въ лонѣ католичества попытки приспособленiя къ современной жизни и мышленiю; съ тѣхъ поръ католичество можетъ еще быть великой религiей массъ, находящихъ подъ влiянiемъ своихъ священниковъ, но ужъ совсѣмъ не въ состоянiи болѣе служить средствомъ для положительнаго религiознаго движенiя современнаго человѣчества. Католичество свершило свое великое дѣло, вызвавъ къ жизни средневѣковье, мистику, гуманизмъ, культуру барокко. Теперь оно сосредоточивается на себѣ са-

момъ ²⁾). Поэтому для человѣка съ религіозными запросами рѣчь можетъ идти только о роли и жизнеспособности протестантизма, о томъ, поскольку послѣдній содержитъ въ себѣ сѣмя будущаго, поскольку мы можемъ заимствовать у него наши руководящія точки зрѣнія, и въ какой мѣрѣ намъ слѣдовало-бы выйти за его предѣлы.

Проблема для человѣка съ религіозными запросами, для человѣка современнаго духовнаго склада лежитъ здѣсь. Какъ мы всѣ знаемъ, протестанство съ его сильнымъ религіознымъ индивидуализмомъ является формой христіанства, по всему духу своему и происхожденію родственною современному человѣку; протестанство это представляется намъ переработкой христіанской идеи и католической церковности въ германскомъ и сѣверномъ духѣ, въ соотвѣтствіи съ нашимъ характеромъ. Такой взглядъ, несомнѣнно, не лишень основаній и долженъ быть положенъ въ основу историческаго пониманія протестантизма. Протестантизмъ не есть простое возобновленіе первоначальнаго христіанства и возстановленіе Новаго Завѣта, какъ намъ часто приходится слышать. Оно передѣлываетъ христіанство въ духѣ индивидуалистическихъ тенденцій начинающейся новой эры и согласно сѣверно-германскому темпераменту. При этомъ оно съ инстинктивной вѣрностью и съ внутреннимъ правомъ пользуется противъ католической церковности Новымъ Завѣтомъ, а именно ученіемъ ап. Павла. Протестантизмъ является религіознымъ освобожденіемъ индивидуума, точно такъ-же какъ ренессансъ освободилъ его въ области искусства и народнаго хозяйства, а эпоха просвѣщенія въ сферѣ науки. Однако, это еще нисколько не опредѣляетъ значенія и роли протестантизма въ нынѣшнемъ кризисѣ. Ибо, несмотря на все это, протестантизмъ прежде всего и во всемъ является лишь новой, узкой и рѣзкой церковностью, національною въ отличіе отъ интернаціональнаго католичества, свободной отъ іерархіи и теократіи въ отличіе отъ господства епископата и папы въ католичествѣ, безъ монастырей и безъ такъ называемой „мертвой руки“ въ

отличіе отъ пышнаго организма старой церкви. Эта новая церковность все-же вводитъ новый, строгій догматизмъ и связанность во всѣхъ вопросахъ образованія, строжайшую духовную опеку надъ литературой и школой, обязательное единство догмы и судъ надъ еретиками. Она совершила громадное упрощеніе и сокращеніе своей собственной догмы, но все-же сохранила основныя положенія, начиная отъ антропоцентрическаго умаленія земли, моисеевой исторіи сотворенія міра, совершенства первобытнаго состоянія, грѣхопаденія, первороднаго грѣха, уничтожающаго всякую силу человѣка, и до воплощенія Бога во Христѣ для спасенія нашего, до искупительной кончины и воскресенія Богочеловѣка, пришествія Христа и, наконецъ, блаженства райа и мукъ ада. Это какъ разъ тѣ догмы, которыя являются самыми опасными камнями преткновенія для современнаго мышленія,—именно онѣ отчасти уже и опровергнуты. Старое протестантство освободило государство отъ іерархіи и теократіи и поставило церковь во всѣхъ мірскихъ дѣлахъ подъ авторитетъ, власть и защиту государства. При этомъ самымъ жалкимъ образомъ обнищала прежде всего сама церковь. Не взирая на это, протестантство попрежнему признаетъ за государствомъ духовно-религіозную миссію. Разница лишь въ томъ, что теперь на само правительство возложена была задача культивировать христіанскій духъ, соблюдать чистоту ученія и строгость нравовъ. Идея принудительной однородной культуры христіанства переходитъ отъ католичества къ протестантизму, съ той лишь разницей, что носителемъ этой идеи является не іерархія церкви, какъ прежде, а правительство, опирающееся на Священное Писаніе и на совѣты пасторовъ. Это уже не теократія и не іерархія, а библиократія, господство библии въ рукахъ поучаемаго своими же проповѣдниками начальства,—библии въ чистомъ ея толкованіи. Что-же касается столь прославленнаго признанія протестантствомъ мірской жизни и мірской культуры, то и это не столько положительная оцѣнка мірской жизни, сколько одно упраздненіе монашества и сверхугодныхъ дѣлъ. На жизнь

въ мірѣ смотрятъ скорѣе, какъ на predeterminedный Богомъ порядокъ, отъ котораго человѣкъ не долженъ уходить въ добрыя дѣла собственного выбора. Жить въ мірѣ, терпѣть въ немъ до конца — это протестантство считаетъ болѣе труднымъ дѣломъ, чѣмъ бѣгство отъ міра и проявленіе христіанскихъ добродѣтелей въ особо благопріятныхъ для этого условіяхъ. Необходимо устроиться въ мірѣ, необходимо смотрѣть на институты брака, государства, труда, какъ на установленія Божіи, какъ на миссіи, отъ которыхъ никто не имѣетъ права самовольно уклоняться. Они установлены Богомъ послѣ грѣхопаденія человека и являются теперь судьбой нашей, которую мы должны нести. Это формы, соблюдая которыя, мы служимъ любви къ ближнему, поддерживаемъ и сохраняемъ его тѣлесное, земное существованіе. Эти мірскіе институты — „мастерская любви къ ближнему“; любовь къ ближнему должна заставить насъ подчиняться распорядкамъ этой мастерской. Бѣжать отъ нихъ значитъ отказываться отъ служенія цѣлому, слѣдовательно, и ближнему. Впрочемъ, этотъ міръ остается юдолюю печали и скорби, царствомъ первороднаго грѣха. Законъ его сводится къ простому внѣшнему подавленію чувственности и насилія съ цѣлью внѣшней дисциплины и предотвращенія тяжкихъ грѣховъ.

Земная жизнь наша — пиллигримство къ желанному концу. Какъ чужеземцы, мы подчиняемся въ нашихъ странствіяхъ уставамъ Божескимъ и въ упованіи на Всевышняго несемъ ихъ тяготы. Но въ душѣ у насъ всегда живетъ мысль о небесномъ Іерусалимѣ: „Ахъ, если-бъ сподобилъ меня Богъ быть тамъ!“ Въ кальвинизмѣ это строгое сужденіе о мірѣ очевидно для cadaго; но и въ лютеранствѣ оно сказывается въ его пѣсняхъ, вообще полнѣе всего обнаруживающихъ сущность его. Эти пѣсни — сердце лютеранства. Обыкновенно любятъ подчеркивать въ нихъ лютеровское упованіе на Бога въ этой жизни, жизнерадостность въ благодарномъ и скромномъ пользованіи невинными радостями міра. Но именно эта поэзія являетъ

также своеобразное внутреннее отчужденіе отъ міра и отрицаніе его. Вѣрующій терпитъ этотъ міръ, не можетъ оставить его только потому, что это значило-бы уклониться отъ самаго тяжелаго и естественнаго служенія. Мы обязаны переносить распорядокъ этого міра, ибо онъ установленъ Богомъ; но радость и красота его лишь отблескъ утеряннаго блаженства рая. Зигмундъ фонъ-Биркенъ († 1681 г.) поетъ:

Lasset uns mit Iesus ziehen, seinem Vorbild folgen nach,
In der Welt der Welt entfliehen, auf der Bahn, die er uns brach.
Immerfort zum Himmel reisen, irdisch noch schon himmlisch sein,
Glauben recht und leben rein, in der Lieb'den Glauben weisen.
Iesu, hier leid'ich mit dir, dort teil'deine Freud'mit mir.

(Пойдемте съ Иисусомъ, послѣдуемъ его примѣру, въ мірѣ уйдемъ отъ міра, по проложенной имъ стезѣ. Будемъ все время на пути къ небу. Оставаясь еще земными, будемъ уже небесными. Будемъ блюсти истинную вѣру и чистоту жизни, находить вѣру въ любви. Иисусе, здѣсь я терплю съ тобой, подѣли тамъ со мной твою радость).

Жизнь въ этомъ мірѣ только покорность и долго-терпѣніе, это ярко говорятъ намъ стихи Ісуи Штегмана († 1632 г.):

Indes mein Herz, spring', tanz' und sing',
In allem Kreuz sei guter Ding',
Der Himmel steht dir offen.
Lass dich nicht Schwermut nehmen ein,
Denn auch die liebsten Kinderlein
All'zeit das Kreuz hat troffen.
Schick' dich, drück' dich
Und glaube feste, dass das Beste, so bringt Frommen',
Sollst in jener Welt bekommen' 3).

(Прыгай, пляши, пой, мое сердце! Будь весело во всякой бѣдѣ, небо тебѣ открыто. Не дай тоскѣ овладѣть тобой, ибо и дѣтей милыхъ всегда настигала бѣда. Мирись съ этимъ, молчи и крѣпко вѣрь: лучшее, какъ сподобятся праведные, ты обрѣтешь на томъ свѣтѣ).

При такомъ положеніи дѣлъ существуетъ, конечно,

большая противоположность между старымъ протестантскимъ мышленіемъ и религіозными чувствами и запросами нашего времени. И чѣмъ ярче этотъ контрастъ, тѣмъ настоятельнѣе, тѣмъ мотивированнѣе встаетъ передъ нами вопросъ: въ какой мѣрѣ протестантство можетъ служить основой для современной религіозной жизни, почвой для ея развитія въ ближайшемъ будущемъ? Это не излишній, не праздный вопросъ, также не чисто академическій. Это проблема нашей повседневной жизни. Ее чувствуетъ каждый школьникъ, натываясь на урокѣ закона Божьяго на совершенно особый міръ, столь отличный отъ міра другихъ преподаваемыхъ ему наукъ; чувствуетъ ее каждый вступающій въ жизнь юноша, когда видитъ, что на практикѣ примѣняются совершенно иные масштабы и оцѣнки. Безспорно, современное протестантство отказалось отъ тѣхъ и другихъ старыхъ своихъ чертъ, во многомъ приспособилось къ новѣйшей жизни, но въ безчисленныхъ пунктахъ все-же сохранился контрастъ между ними и всѣми вытекающими отсюда трудностями.

Понятно послѣ этого, что можетъ явиться вопросъ присуши-ли вообще протестантству дѣйствительно серьезныя религіозныя силы, которыя не только прорвали единую церковь средневѣковья, не только освободили національную жизнь и очистили почву для новѣйшей культуры, но и сами находятся во внутренней связи съ этой послѣдней и даютъ ей возможность самостоятельнаго религіознаго развитія? Въ послѣднее время вопросъ этотъ ставился не разъ, и радикальные мыслители отвѣчали на него отрицательно. Эти сомнѣнія становятся понятными, если бросить взглядъ назадъ, на конфессіональную эпоху европейской исторіи, на время такъ называемой контръ-реформаціи: это время было почти полнымъ возвратомъ къ среднимъ вѣкамъ съ ихъ церковной культурой, покоящейся на принужденіи. Вѣдь до этого періода уже достигнута была извѣстная духовная свобода, создано было культурное движеніе въ области политической, экономической и художественной, и все это было остановлено, задержано

новой религиозной и церковной реакцией. Дѣйствительно, есть основанія для сомнѣній. Стоитъ, однако, вызвать передъ нашими духовными очами личность человѣка, который былъ центромъ и исходнымъ пунктомъ реформаціоннаго движенія, личность Лютера, и мы сейчасъ-же почувствуемъ, что передъ нами современная сила, которая и теперь еще заставляетъ биться сердца и теперь еще находитъ себѣ пониманіе и сочувствіе. Гёте говорить въ одномъ мѣстѣ, что во всей реформаціи нѣтъ ничего интереснаго, кромѣ личности Лютера. Это въ сущности подтвержденіе нашихъ словъ. Лютеръ для насъ — нѣчто живое, непосредственное; мы большей частью еще въ состояніи понимать его, словно онъ обращается прямо къ намъ, тогда-какъ богословскій языкъ его соратниковъ и эпигоновъ для насъ теперь почти не понятенъ и чуждъ. Дѣло не только въ обаяніи могучей личности Лютера и неслыханнаго богатства его языка: на насъ непосредственно дѣйствуетъ религиозная, душевная глубина Лютера, его сила вѣры. Въ нашемъ восхищеніи передъ Лютеромъ, въ нашемъ сочувствіи ему мы не дадимъ ввести себя въ обманъ новѣйшимъ романтикамъ и эстетамъ въ родѣ Поль де-Лагарда и Ницше, которые видятъ въ немъ только коренастаго отпрыска крестьянства и нѣмецкаго филистера-обывателя, лишеннаго высшей культуры, фанатика и схоласта, вѣрящаго въ чорта и демоновъ. Онъ есть и остается для великаго множества людей крупнѣйшей пророческой личностью, религиознымъ воспитателемъ. Его яркія слова будятъ въ нашихъ душахъ эхо, словно они сказаны для нашего времени. Однако, если пытаешься уяснить себѣ различные элементы, соединенные въ этой великой личности, то все-же очень трудно выдѣлить въ нихъ черты, соотвѣтствующія именно психологіи современнаго человѣка. Съ самаго начала въ Лютерѣ всегда бросалось въ глаза слѣдующее противорѣчіе: ученый и профессоръ, онъ однако, не чувствуетъ никакой потребности въ научной систематизаціи. Именно грандіозность стихійнаго порыва заставляетъ его совершенно равнодушно относиться къ

всѣмъ абстрактнымъ выводамъ. Званіе ученаго для него только правовой титулъ, на который онъ ссылается въ своей практической, реформаторской дѣятельности. Да и въ этой послѣдней его интересуется только самое главное, все остальное онъ предоставляетъ обстоятельствамъ. Онъ радикаленъ и въ то-же время по-дѣтски консервативенъ. Это несравненно высказано К. Ф. Мейеромъ въ его знаменитыхъ стихахъ: „In ihm ringt, was wird und war, ein Keuchend hart verschlungen Ringerpaar. Sein Geist ist zweier Zeiten Schlachtgebiet, mich wundert nicht, dass er Dämonen sieht“ (Въ немъ борется то, что становится, и то, что было, два запыхавшихся, тѣсно схватившихся другъ съ другомъ бойца. Духъ его—поле битвы двухъ эпохъ. Я не удивляюсь, что онъ видитъ демоновъ). Вся личность Лютера производитъ это впечатлѣніе: въ ней живетъ духъ, высоко взлетающій надъ злобой дня, предвосхищающій далекое будущее, дѣйствительно родственный основнымъ теченіямъ нашего времени. Но все это заключается скорѣе въ невысказанныхъ предпосылкахъ, въ основной концепціи, положенной въ основу цѣлаго, хотя никогда и неформулированной. Вѣдь эта основная концепція нисколько не исчерпывается тѣмъ, что въ отдѣльности выражено въ различныхъ частныхъ конфликтахъ и религіозныхъ контраверсахъ, тѣмъ, что формулировано въ связи съ богословскими формулами и борьбой церковью. Необходимо пойти глубже и за этими отдѣльными формулировками найти цѣлое, самый духъ новой религіозной позиціи, то, что черезъ старопротестантскую церковную правовѣрность и конфессиональную культуру простирается вплоть до нашего времени. Это именно тѣ черты, на которыхъ послѣ краха старой ортодоксіи предпочтительно останавливается наше время, наши поэты и мыслители, государственные дѣятели и практики. На протяженіи вѣковъ образъ Лютера и все понятіе реформаціи и протестантства подверглись, конечно, измѣненію. Хотя эта эволюція далеко не всегда справлялась съ цѣлымъ, она все-же ясно показываетъ, какія основныя черты продолжаютъ дѣйствовать въ религіозномъ

движеніи. Въ этомъ смыслѣ я постараюсь отмѣтить тенденціи, продолжающія дѣйствовать и понынѣ ⁴⁾).

Во-первыхъ, основная мысль Лютера, его пониманіе религіи, какъ чисто духовной религіи вѣры. Въ этомъ простомъ словѣ заключается глубокой и обширный смыслъ. Религія вѣры въ сущности не что иное, какъ противоположность религіи таинства. Сохраненныя Лютеромъ таинства уже не таинства въ старомъ смыслѣ, Лютеръ и Меланхтонъ вначалѣ вмѣсто слово „таинство“ употребляютъ даже предпочтительно другое слово „знакъ“. Сущность религіи таинства, религіи сакраментовъ, заключается въ томъ, что вся религіозная и этическая сила исходитъ отъ церкви, творится ею въ чудѣ передачи благодати. Сверхъестественное духовное благо передается здѣсь чувственными средствами и знаками, даже болѣе того, эти послѣдніе являются единственными носителями его. Церковь подчеркиваетъ, такимъ образомъ, естественную слабость и нечистоту независимаго человѣческаго мышленія. Духовный и этический характеръ религіи сохраняется при этомъ тѣмъ, что главное вниманіе обращается на серьезное подготовленіе къ таинству въ раскаяніи и молитвѣ, преданности и смиреніи, и что въ самомъ таинствѣ творятся духовныя блага чистаго познанія и нравственности. На выдвинутый Лютеромъ вопросъ о достовѣрности спасенія католическое ученіе съ полнымъ правомъ отвѣчаетъ, что церковь своими таинствами гарантируетъ спасеніе а кто правильно обращается съ ними, тому предстоятъ лишь болѣе или менѣе продолжительныя испытанія въ чистилищѣ. Это можетъ удовлетворить всякаго, кто дѣйствительно вѣритъ въ таинства. Не удовлетворенъ будетъ лишь тотъ, кто не совсѣмъ довѣряетъ имъ и стремится къ еще болѣе внутреннему, еще болѣе ясному и рѣшительному убѣжденію. Именно этотъ смыслъ и имѣетъ отказъ Лютера отъ духа религіи таинства, отказъ, къ которому онъ пришелъ въ теченіе своей почти десятилѣтней жизни въ монашествѣ. Повидимому, на него оказали при этомъ рѣшающее вліяніе Августиновская и нѣмецкая

мистика, выводы которой,—это чувствуется,—направлены противъ таинствъ. Существенное, основное познаніе Лютера заключается въ томъ, что онъ не могъ почерпнуть изъ таинства увѣренности въ спасеніи. Въ его глазахъ работа подготовленія къ воспріятію благодати есть напряженіе силъ человѣка—отъ нихъ, стало быть, и зависитъ спасеніе. И обратно, Лютеръ не можетъ найти успокоеніе и въ самомъ таинствѣ, такъ-какъ, по его мысли, оно даетъ намъ не живую истину, а только вещи и предметы. Отсюда вытекаетъ его основное познаніе: религія есть вѣра, т. е. уповающее утвержденіе мысли или познанія Бога, дающее увѣренность, что въ силу Божьей благодати намъ и грѣхи отпущены и жизненныя силы наши повышены. Сущность спасенія и религіи—не святые вещи и предметы, къ которымъ церковь пріобщаетъ насъ, тщательно подготовивъ къ этому, а мысли и познаніе сущности и воли Бога, открывающіяся намъ во внутренней душевной борьбѣ. Эта увѣренность дается въ единомъ актѣ, разъ навсегда. Именно таково дѣйствіе принципіальнаго, всеобъемлющаго, всеосвѣщающаго познанія. Тогда-какъ акты причащенія св. таинствъ должны быть каждый разъ повторяемы. Чудо религіи не въ томъ заключается, что церковь вливаетъ въ насъ благодать, а въ томъ, что мы въ состояніи крѣпко и непоколебимо постичь мысль о благодати Божьей и святой волѣ любви.

Для Лютера искупленіе происходитъ не путемъ пассивнаго воспріятія чуда, а укрѣпленіемъ во все растущемъ познаніи. Эта мысль не является для него, однако, искусственнымъ продуктомъ человѣческаго умозрѣнія, она—упованіе, вложенное въ насъ Евангеліемъ. Размышляя о чудѣ возникновенія и упроченія въ насъ этой мысли, Лютеръ приходитъ къ сознанію, что Богъ дѣйствуетъ въ насъ самихъ черезъ посредство Евангелія и примѣра благочестивыхъ христіанъ. Богъ рождаетъ въ нашей душѣ эту мысль и превращаетъ ее въ непоколебимое убѣжденіе. Съ этой точки зрѣнія надо понимать вѣру Лютера въ предопредѣленіе. Она не что иное, какъ вѣра, что въ религіоз-

ной мысли и познаниі мыслить и дѣйствуетъ въ насъ самъ Богъ. Мы не будемъ разбирать здѣсь далѣе это глубокое ученіе. Отмѣтимъ лишь, что именно въ этомъ смыслѣ религія есть вѣра, т. е. мысль и познание. Ядро религіознаго процесса — не темная чувственно-сверхчувственная мистерія приобщенія благодати черезъ посредство священника, а ясная и цѣльная мысль о Богѣ; непостижимое заключается только въ укрѣпленіи грѣховнаго и непокорнаго человѣка въ этой мысли. Такимъ образомъ религія переносится въ область мысли и духа. Это — религія духа въ противоположность религіи сакраментальныхъ чудесъ естества. Религіозный процессъ здѣсь психологически объясняется и уясняется; религія возникаетъ на почвѣ историческаго вліянія Евангелія и христіанскаго общежитія. Внушенныя религіозныя мысли перерабатываются въ послѣдствіи внутреннимъ міромъ человѣка. Католицизмъ вкладываетъ въ акты таинства чудо, описываетъ его именно какъ своего рода психологическое волшебство. Напротивъ, для Лютера это чудо заключается только въ надеждѣ и упованіи на Бога, крѣпнетъ въ мысли о Богѣ. Въ этомъ психологическомъ процессѣ самъ Богъ дѣйствуетъ въ насъ — такимъ образомъ Лютеръ приходитъ къ ученію о предопредѣленіи. Религія здѣсь психологизирована, тайна переносится въ сокровенные родники души человѣческой. Конечно, католики всегда будутъ считать это лютеровское воззрѣніе недоразумѣніемъ, непониманіемъ идеи таинства. Всегда будутъ настаивать, что эксцентричность Лютера именно заключалась въ его неспособности воспріять утѣшеніе и благодать таинства. Но мы именно въ этомъ видимъ рѣшительный поворотъ, совершенный Лютеромъ. Теперь излишне священство, всеобщее священство всѣхъ вѣрующихъ стало возможнымъ. Ибо таинство дѣйствительно только въ рукахъ священника, который обладаетъ необходимой *potestas ordinis*, метафизической квалификаціей для этой роли, обладаетъ ею въ силу посвященія и мистической связи съ Христомъ и апостолами. Религія, которая по существу состоитъ изъ таинствъ, покоится на

институтъ священства. Религія-же, которая заключается не въ таинствахъ, а въ черпаемомъ изъ религіозной традиціи познаніи, не нуждается въ священникахъ. Здѣсь каждый самъ себѣ священникъ, каждый самъ является передъ лицомъ своего Бога, прибѣгая только къ посредничеству историческихъ силъ — носителей познанія. Съ одной стороны историческія традиціи и выявленіе религіи въ жизни, съ другой — человѣкъ самъ выбираетъ, самъ приходитъ къ религіозной мысли и утверждаетъ ее въ личныхъ дѣяніяхъ и вѣрѣ. Вотъ все, больше ничего и не нужно. А въ такомъ случаѣ излишне все священство и все чудо передачи сакраментальныхъ силъ черезъ освященныхъ преемниковъ Христа. Ихъ замѣняетъ всеобщее священство всѣхъ вѣрующихъ, всѣхъ радостно и увѣренно утверждающихъ христіанскую идею Бога⁵⁾).

Съ этимъ первымъ пунктомъ неразрывно связанъ второй. Каждое такое познаніе возможно только какъ личное убѣжденіе, какъ полная увѣренность каждаго въ отдѣльности: человѣкъ обладаетъ ими на свой ладъ и на собственный рискъ. Это принципиальное торжество религіознаго индивидуализма. Разъ всякая мысль становится убѣдительною лишь какъ самостоятельная и независимая мысль, это простирается также и на религію. Каждый индивидуумъ не только непосредственно, духовно и въ мысляхъ вступаетъ въ сношенія со своимъ Богомъ, но и занимаетъ особую позицію по отношенію къ Нему. Если при этомъ подчеркивается идея предопредѣленія, какъ это сдѣлали кальвинисты, то въ результатѣ получается радикальный религіозный индивидуализмъ: самъ Богъ внушаетъ личности вѣру, сообщаетъ душѣ нашей незыблемую прочность и силу. Въ отличіе отъ кальвинистовъ Лютеръ подчеркиваетъ передаточныя звенья исторіи, въ предѣлахъ которыхъ вѣрующей приходитъ къ своей вѣрѣ. Лютеръ предпочитаетъ ссылаться на обѣщаніе Бога въ Евангеліи, нежели на тайну предопредѣляющей воли Божіей. Впрочемъ, въ теоріи онъ всегда признаетъ эту тайну, но отказывается лишь отъ практическаго ея примѣненія. На собственномъ

примѣръ Лютеръ проявляетъ абсолютную увѣренность, присущую религіозному индивидууму, онъ являетъ намъ наглядный образецъ живой религіозности. Такой религіозный индивидуализмъ — прямой антиподъ всякой построенной на авторитетѣ церковной религіи. Лютеръ знаетъ только одинъ авторитетъ: Бога и собственную совѣсть, въ которой говоритъ Богъ. Впрочемъ, онъ отдаетъ должную дань уваженія и всѣмъ церковнымъ дѣяніямъ, поскольку они не становятся поперекъ дороги религіозному познанію. Здѣсь лютеранство снова расходится съ кальвинизмомъ. Первое во всѣхъ вопросахъ, не касающихся непосредственно основной догмы, толерантно и консервативно; второй радикаленъ и пуристиченъ даже въ частности. Оба они осуществляютъ, однако, только индивидуализмъ религіознаго познанія. Слѣпое послушаніе догмѣ и закону, связанное съ жертвою собственнаго убѣжденія, чуждо религіозному индивидуализму. Точно такъ-же какъ вѣра—противоположность таинству и искупительной силѣ священника, религіозный индивидуализмъ — противоположность церковной догмѣ и авторитетному ученію того-же священника. Этотъ индивидуализмъ одновременно освобождаетъ личность отъ власти церкви и священства, хотя, съ другой стороны, считается съ религіознымъ преданіемъ и вліяніями христіанскаго общежитія. Однако, вѣра наша далеко не связана этими традиціями, она выявляетъ въ нихъ то, что, съ точки зрѣнія совѣсти и серьезной религіозной работы, представляется ей безусловно доказательнымъ и вѣрнымъ. Ея вниманіе обращено главнымъ образомъ на личность, на моменты освобождающіе. Тутъ сказывается степень свободы отъ догмы, достигнутая Лютеромъ. Въ этомъ суть его реформы. Не въ подчиненіи церковному закону, а въ свободномъ утвержденіи религіозной идеи заключается истинное религіозное познаніе. Преданіе и жизнь роднятъ насъ съ нею, а по свойственной ей силѣ освободить нашу душу и успокаивать нашу совѣсть—она познается нами ⁶⁾.

Отсюда непосредственно вытекаетъ третій пунктъ.

Религіозна дѣйствуетъ и осуществляется въ самой жизни. Она источникъ и носитель всѣхъ религіозныхъ и этическихъ моментовъ, а не нѣчто непонятное, не сакраментальное чудо, не таинство, которое находитъ путь къ душѣ нашей только съ помощью непостижимаго волшебства и трудной подготовительной работы. Всѣ религіозныя и этическія проявленія логически и психологически вытекаютъ изъ самой сути религіозной мысли, объясняются ея содержаніемъ. Прежде, при господствѣ католическаго таинства, религія сводилась къ разрозненнымъ, расчлененнымъ актамъ приготовления вѣрующаго къ воспріятію благодати, затѣмъ къ приобщенію его къ таинствамъ и къ вытекающимъ отсюда добрымъ дѣламъ. Теперь все ясно связано между собой. Ясная до прозрачности сущность вѣры, проникнутой мыслью, сообщается всѣмъ. Вѣра съ психологической очевидностью показываетъ намъ, какъ изъ этой мысли вытекаетъ новое религіозное отношеніе къ жизни, упованіе, блаженство, любовь, преданность и послушаніе Богу. Мы видимъ также, что вѣра должна претвориться въ поступки, въ дѣйствія души, соединившейся съ Богомъ и покорной его волѣ. Вѣра—не только мысль, но и образъ мыслей, вытекающій изъ познанія Бога и толкающій къ дѣйствию. Здѣсь важно не только то, что намъ открывается происхожденіе этического момента изъ религіознаго: сама этика, беря начало изъ одного источника, получаетъ вполне ясный и цѣльный характеръ. Этика становится этикой помысловъ (*Gesinnungsethik*), самъ образъ мыслей здѣсь подчиненъ нравственному принципу. Отдѣльные поступки имѣютъ значеніе только смотря потому, изъ какихъ принципіальныхъ побужденій, изъ какого образа мыслей они вытекаютъ. Наши дѣянія не сумма расщепленныхъ отдѣльныхъ „дѣлъ“, а проявленіе цѣльнаго образа мыслей въ единомъ строѣ жизни и въ однородномъ дѣлѣ всего нашего существованія. Такая этика прямая противоположность этикѣ закона и этикѣ возмездія. Собственными усиліями, благодаря помысламъ, направленнымъ къ Богу, благочестивый человѣкъ становится обладателемъ

закона. Онъ по собственному свободному усмотрѣнію примѣняетъ законъ къ каждому отдѣльному случаю, ведетъ лишь общую линію, данную ему Богомъ, а не цѣпляется за отдѣльное дѣло, влекущее за собою награду или кару. Вопросъ — въ цѣломъ. Цѣлое — продуктъ вѣры, внѣ мысли о мздѣ и законѣ. Это самая рѣзкая противоположность этикѣ католической исповѣдальни, этикѣ закона, самый полный контрастъ авторитативнымъ законамъ католической морали, съ ея представленіями о небѣ, чистилищѣ, адѣ и священнослужителяхъ. Передъ нами новое устремленіе этической мысли. Фактически это уже отказъ отъ эсхатологической этики съ ея идеей возмездія, отказъ отъ того, что больше всего придавало внѣшній характеръ католической морали и раскалывало ее. Чувство блаженства внутренне присуще добрымъ поступкамъ, оно уже теперь достояніе вѣрующаго. Обратное-же чувство печали и горя вытекаетъ изъ дурныхъ поступковъ и отчужденности отъ Бога. Такимъ образомъ, положено начало преобразованію эсхатологіи въ особый видъ характерологіи, въ ученіе о томъ, что судьба человѣка въ конечномъ счетѣ зависитъ отъ религіозныхъ и нравственныхъ достоинствъ и качествъ души. Дѣло не мѣняется оттого, что небо и адъ сохраняютъ свое мѣсто въ догмѣ. Впрочемъ, представленіе о чистилищѣ здѣсь зачеркивается, а съ нимъ теряетъ силу и важное въ практической жизни воззрѣніе, связывающее добрыя дѣла съ идеей возмездія?).

Протестантство повсюду устраняетъ противоположность между природой и сакраментальной сверхприродой, между индивидуальнымъ характеромъ и сверхъестественнымъ авторитетомъ, между доброй волей и божескимъ закономъ. А разъ это такъ, разъ идея Бога вытекаетъ изъ внутренняго существа человѣка, и новый образъ мыслей кладется въ основу всей нашей жизни, то и въ содержаніи этики должна исчезнуть противоположность между мірской жизнью и чуждымъ міру идеаломъ монашества. Религія, которая въ состояніи быть одновременно и вѣрой, и

мыслью и не нуждается въ чудѣ таинства, такая религія не можетъ вести вѣрующаго прочь отъ міра. Напротивъ, мысль ея должна объять весь міръ, принять участіе въ устроеніи его. Бѣгство отъ него было-бы бѣгствомъ отъ естественныхъ, установленныхъ Богомъ условій жизни, въ міръ особый, искусственный. Точно такъ-же какъ чудо вѣры есть рѣшимость проникнуться вполне ясной, очевидной мыслью о Богѣ, такъ и чудо дѣйствія заключается только въ силѣ и готовности работать въ данныхъ условіяхъ. Нравственность помысловъ перерождаетъ всего человѣка въ единомъ направленіи. Она должна предоставить всѣмъ людямъ и одинъ и тотъ-же матеріалъ для этой цѣли. Эта однородная этика помысловъ не знаетъ особыхъ добрыхъ дѣлъ. Поэтому съ ея точки зрѣнія излишенъ и невозможенъ аскетизмъ, этотъ спеціальный оазисъ добрыхъ дѣлъ. Она требуетъ отъ всѣхъ людей одинаковаго мотива любви къ Богу и одинаковаго отношенія къ жизни. Такимъ образомъ, она дѣлаетъ невысказаннымъ вытекающее изъ особыхъ мотивовъ аскетическое отчужденіе. Со всѣхъ точекъ зрѣнія мы приходимъ, въ результатѣ, къ отрицанію сверхъестественныхъ дѣлъ монашества. А вмѣстѣ съ этимъ устанавливается и принципиальная противоположность аскетическому непріятію міра и природы. Человѣкъ долженъ стать на почву естественныхъ условій жизни и ея исторической культуры. Какъ и въ вопросѣ вѣры, такъ и здѣсь Лютеръ порвалъ съ католическимъ принципомъ чуда. Онъ, правда, сохраняетъ идею чуда, какъ такового, и даже въ очень рѣзкой формѣ, усиливая ее своимъ ясно выраженнымъ ученіемъ о первородномъ грѣхѣ. Но измѣняется при этомъ самая природа чуда. Это не сверхъестество, не божественное колдовство. Чудо заключается въ томъ, что въ насъ вселяется откровеніе истиннаго первоначала, благодати любви, залогъ которой—самъ Христосъ. Человѣкъ здѣсь возвращается къ своему истинному существу. Сообразно съ этимъ поле дѣятельности человѣка не сверхъестественныя дѣянія, а скромное исполненіе земныхъ дѣлъ.

Нашъ образъ мыслей, наше упованіе на Бога и чувство родства съ Нимъ⁸⁾—вотъ что указываетъ на возможность чуда въ мірѣ. Въ этомъ смыслѣ правъ Гёте, когда онъ восхваляетъ Лютера, за то, что онъ „снова вселилъ въ человѣка рѣшимость твердой ногой стать на данной намъ Богомъ землѣ“.

Въ этихъ четырехъ великихъ идеяхъ: религія, какъ вѣра и познаніе, религіозный индивидуализмъ, этика помысловъ и утвержденіе міра—заключены новые принципы. При ближайшемъ разсмотрѣніи всѣ они сводятся къ одному общему корню. Но если уже четыре основныхъ идеи намъ пришлось выводить изъ невысказываемыхъ Лютеромъ предпосылокъ, изъ того, о чемъ онъ умалчиваетъ, какъ о само собой разумѣющемся—идеи эти связаны у него съ другими побочными мыслями,— то общій корень ихъ скрытъ еще глубже подъ поверхностью его-же мыслей и формулъ. Самъ Лютеръ ни разу не пытается подробнѣе опредѣлить это общее начало, хотя-бы въ такомъ видѣ, какъ онъ сдѣлалъ это относительно упомянутыхъ четырехъ принциповъ. Этотъ корень—своеобразная идея Бога, въ которой и заключается принципъ новаго. Но эта идея скрыта въ глубинахъ души, въ тайникахъ чувства и настроенія, во всемъ бессознательномъ религіозномъ укладѣ личности. Она проявляется наружу только отдѣльными вспышками, только какъ основной духовный импульсъ всего міровоззрѣнія она принимаетъ вполнѣ осязательныя, опредѣленныя формы. Идея Бога нигдѣ не является у Лютера какъ сознательно новый принципъ. Онъ даже убѣжденъ, что противники его тоже раздѣляютъ эту идею. Онъ видитъ разногласіе между собой и ими только въ томъ, „какъ?“ придти къ Богу. А, между тѣмъ, на самомъ дѣлѣ его новому „какъ?“ соотвѣтствовало также и новое „что?“, съ представленіемъ о новомъ пути связано было сознаніе новой цѣли. Новое въ лютеровской идеѣ Бога проявляется, однако, лишь косвенно, какъ предпосылка новаго пути къ спасенію. Кто ищетъ и находитъ новый путь къ единенію Бога и человѣка, тотъ долженъ также по новому чувство-

вать близость и разстояніе между ними. Если искать религію и спасеніе въ мысли о Богѣ, то и сама мысль о Богѣ тоже должна быть иной. Измѣненія въ центрѣ часто узнаются по симптомамъ на периферіи. Точно также то новое, что внесъ Лютеръ, можно прослѣдить на двухъ ученіяхъ периферическаго характера: на ученіи о первобытномъ состояніи человѣка и на ученіи о законѣ. По воззрѣніямъ католичества, наши праотцы жили въ состояніи естественнаго совершенства, добродѣтельно и въ познаніи Бога. Тѣмъ не менѣе естественное совершенство не считается достаточнымъ для полнаго соединенія съ Богомъ, и въ этомъ первобытномъ состояніи необходимъ сверхъестественный даръ благодати. Сближая человѣка съ Богомъ, благодать дополняетъ совершенство природы, приобщая къ *imago Dei* и *similitudo Dei*. Въ первобытномъ состояніи человѣка Богъ творитъ это сакраментальное чудо благодати безъ посредства священнослужителей. Съ грѣхопаденіемъ человѣкъ утратилъ сверхъестественный даръ благодати, съ этого момента начинается также и разложеніе его естественнаго совершенства: духовные и матеріальные элементы откалываются, приходятъ въ конфликтъ другъ съ другомъ. Поэтому церковь-искупительница имѣетъ двойную миссію: освободить человѣка отъ первороднаго грѣха и возвратитъ ему затѣмъ утраченную сверхъестественную благодать. Въ противоположность этой доктринѣ католической церкви Лютеръ учитъ: въ первобытномъ состояніи человѣкъ не нуждается въ особой благодати отъ неба, ибо первоначальное естественное совершенство его заключаетъ въ себѣ также и полное единеніе съ Богомъ, между *imago* и *similitudo* нельзя проводить здѣсь разницы. Отсюда выводъ: первородный грѣхъ, положивъ конецъ вытекающему изъ природы нашей союзу человѣка съ Богомъ, подвергъ сомнѣнію и истинность человѣческой природы. Поэтому спасеніе, даруя намъ познаніе Бога, лишь возвращаетъ намъ нашу собственную природу, безъ чуда сверхъестественной благодати. На первый взглядъ ученіе это кажется типичной схоластикой; на самомъ-же дѣлѣ оно содержитъ

глубокій смыслъ. Согласно ему вѣра въ Бога принадлежитъ къ самой природѣ человѣка, нѣтъ, стало-быть, надобности въ чрезвычайныхъ, сверхъестественныхъ средствахъ и въ супранатуральномъ соединеніи съ Богомъ. Благодать не есть нѣчто, что само по себѣ могло бы и отсутствовать у человѣка и даруется ему лишь актомъ божественнаго произвола. Она не произволъ, а сущность, не сверхъестественное, а предначертанная къ осуществленію природа человѣка. Между Богомъ и человѣкомъ съ самаго начала внутренняя, живая связь, между ними благодать, освящающая насъ, поднимающая къ престолу Творца. Благодать принадлежитъ къ естественному, нормальному отношенію человѣка къ Богу. Лютеръ проповѣдуетъ здѣсь животворное единеніе Бога и человѣка. Естественное предопредѣленіе наше—стремиться къ сліянію съ Богомъ. Это роднитъ великаго реформатора съ нашимъ временемъ, со всѣми новѣйшими взглядами объ имманентности твари божественной природѣ. Здѣсь намѣчена эволюція человѣка черезъ грѣхъ къ этическому, волевому единенію съ Богомъ. Въ изображеніи Лютера идеаль этотъ былъ уже осуществленъ въ первобытномъ состояніи человѣка, но въ силу грѣхопаденія человѣкъ вынужденъ въ тяжелой внутренней борьбѣ стремиться къ утраченному блаженству. Все это только мифологическая оболочка для понятія идеала и его противоположности; для достиженія идеала человѣкъ долженъ преодолѣть противорѣчія.

Въ ученіи Лютера о законѣ скрывается сходная мысль. Онъ видитъ въ законѣ сокрушающую силу, повергающую грѣшника въ страхъ передъ муками ада. Невозможность исполнить законъ заставляетъ насъ уповать исключительно на благодать Божію. Въ этомъ смыслѣ законъ часто принимается за воплощеніе естественнаго порядка міра. Именно какъ таковой, онъ толкаетъ человѣка за предѣлы естества, въ объятія благодати. Въ сущности это не что иное, какъ старое апологетическое ученіе ап. Павла и апологетовъ второго столѣтія. Внѣхристіанское, натуралистическое познаніе построено здѣсь на законѣ: на десяти за-

повѣдяхъ Израиля и на тождественномъ съ ними естественномъ голосѣ совѣсти. Вслѣдствіе неисполнимости закона вступаетъ въ свои права благодать. Эта старая апологетика усвоена также Лютеромъ. Онъ, такимъ образомъ, отчасти признаетъ натуралистическое, внѣхристіанское познание Бога, отчасти вводитъ его въ границы, видя въ немъ только вліяніе отчаянія и покаянія, что служитъ и фономъ для Евангелія. Впрочемъ, по мысли Лютера построенное на законѣ натуралистическое познание—лишь фикція и самообманъ мятежнаго, недоувѣрчиваго и удалившагося отъ Бога человѣка. Истинный божескій законъ открытъ намъ въ Евангеліи, онъ не обѣщаетъ награды, не угрожаетъ карой, не желаетъ вызвать въ насъ отчаяніе, а заповѣдалъ намъ свободную любовь. Сама душа должна тяготѣть къ добру, любить Бога, не ожидая возмездія за это, а просто потому, что не можетъ иначе. Божескій законъ даетъ намъ также силы осуществить его велѣнія, ибо въ познаніи его человѣкъ уже пріобщается къ Богу. Опять-таки, подъ этой схоластической оболочкой скрывается глубокій смыслъ: законъ вовсе не выражаетъ сущности Бога, онъ—не основа спасенія, не условіе откровенія, а скорѣе продуктъ самообольщенія человѣка, его иллюзорной справедливости, дерзанія и страха. Истинное отношеніе между Богомъ и человѣкомъ построено на благодати, оно знаетъ только свободного человѣка и внутреннюю необходимость добра. Для того, чтобъ это отношеніе, этотъ порядокъ водворился, мы должны пройти стадію грѣха и познать границы и слабость человѣка. И здѣсь благодать—нормальный фактъ, она оказывается тѣмъ, что должно быть. Сама благодать есть данное отъ Бога познание самого-же Бога, а изъ этого познания въ свою очередь вытекаютъ свобода и благо. Значитъ, спасеніе заключается въ томъ, что познание приближается къ благодати, какъ къ установленному Богомъ истинному распорядку міра. Въ этомъ—и весь смыслъ извѣстнаго отрицательнаго отношенія Лютера къ натуртеологіи и ея познанію Бога. Это не предвосхищеніе неокантіанской аполо-

гетики и антиметафизики, а протестъ противъ сосредоточенія натуртеологіи въ понятіи закона, противъ самомнѣнія и иллюзій разума, противъ самосуда самодовлѣющей человѣческой справедливости. протестъ, наконецъ, противъ результата всей этой апологетики разума—противъ слѣпого отчаянія. Первая иллюзія рушится при познаніи истиннаго требованія: Богъ желаетъ не гордыни разума, а единенія съ Нимъ въ любви. Вторая иллюзія растворяется въ актѣ благодати: сокрушающей грѣшника законъ возмездія оказывается „чуждымъ дѣломъ“ Господа, другими словами, превратнымъ субъективнымъ толкованіемъ, неизбѣжнымъ лишь въ томъ случаѣ, если исходитъ исключительно изъ разума. Что-бы еще ни имѣлъ Лютеръ противъ догматизирующаго и изошряющагося въ тонкостяхъ разума, въ своемъ геніальномъ объединяющемъ порывѣ великій реформаторъ въ первую голову возстаетъ противъ старой апологетики, которая построила свой режимъ закона на разумѣ и, такимъ образомъ, подвела религіозную мысль подъ ярмо разума и закона. За благодатью она оставила лишь дополнительное и вспомогательное значеніе. Все истинно хорошее возможно только черезъ посредство благодати. Впрочемъ, на это и указываетъ ученіе Лютера о раскаяніи, именно здѣсь онъ и обнаруживаетъ сильныя колебанія. Ему тяжело согласиться съ тѣмъ, что грѣхъ тоже входитъ въ предначертанія Бога. Это мѣшаетъ ему быть вполне послѣдовательнымъ и сдѣлать окончательные выводы. Но основная, инстинктивная позиція Лютера не подлежитъ сомнѣнію. Чувство его возстаетъ противъ рационалистическаго ученія о законѣ и режимѣ закона, онъ остается при мысли о противоположности разума истинному, религіозному познанію Бога. Богъ есть благодать, только благодать, даже тамъ, гдѣ Онъ судитъ и осуждаетъ. Именно это желаетъ сказать Лютеръ, называя законъ „чуждымъ дѣломъ“ Господа, подъ мистической оболочкой скрыть именно этотъ смыслъ. Въ отличіе отъ стараго противопоставленія природы и сверхприроды, закона и благодати, естества и чуда, лютеровская идея Бога посту-

лируетъ внутреннее единство міра: въ познаніи Бога человекъ достигаетъ высшей свободы, въ этомъ его назначеніе. Лютеръ проповѣдуетъ самоочищеніе человека вѣрой. Богъ святой судитъ и осуждаетъ грѣшника, но Богъ всеблагій даруетъ намъ вѣру, въ которой крѣпнуть и осуществляются наши благія начинанія; они возможны только благодаря единенію нашему съ Господомъ. Развить эти мысли помѣшало Лютеру его ученіе о первородномъ грѣхѣ. Оно видитъ только разрушающую, отрицательную сторону грѣха, не подымается до положительнаго взгляда на грѣхъ, какъ на ступень, ведущую къ познанію божественной благодати—мы имѣемъ въ виду роль грѣха, какъ путь къ саморазрушенію конкретной, самодовлѣющей справедливости человека. Такимъ образомъ, реформаторъ справился со взглядомъ старой апологетики о безсиліи человеческой природы исполнить законъ, и о томъ, что именно это безсиліе дѣлаетъ необходимымъ вмѣшательство благодати. Въ писаніяхъ Лютера можно дѣйствительно найти также и подтвержденіе совсѣмъ противоположнаго ему ученія о дополненіи факта закона фактомъ благодати. Но не подлежитъ сомнѣнію, на чью сторону влекло сердце Лютера⁹⁾.

Конечно, Лютеръ не формулировалъ этихъ мыслей, но онѣ по существу содержатся въ его идеѣ Бога. Между ними и новѣйшимъ мышленіемъ тѣсное родство. Мы теперь тоже видимъ задачу человечества въ развитіи заложенныхъ въ немъ началъ, тоже убѣждены, что весь міръ проникнуть божественнымъ началомъ. При этомъ Лютеръ подчеркиваетъ то, что новѣйшее мышленіе склонно, къ сожалѣнію, упускать изъ виду: необходимость промежуточной стадіи познанія грѣха и разрыва съ животнымъ эгоизмомъ въ нравственномъ дѣяніи. Великія идеи облечены у Лютера въ форму миѳовъ о первобытномъ состояніи и грѣхопаденіи, объ ярости и любви, о законѣ и благодати, справедливости и божественномъ всепрощеніи.

Вѣдь и тѣ четыре принципа, о которыхъ была рѣчь

выше и которые выражены у Лютера гораздо яснѣе, тоже не развиты имъ въ чистомъ видѣ. Во всей своей послѣдовательности они получили законченную форму только подъ вліяніемъ новыхъ, современныхъ условій жизни.

Религія вѣры, сводимая къ религіи мысли, затемняется у Лютера рецидивами въ область католическаго ученія о сакраментѣхъ, главнымъ-же образомъ тѣмъ, что она строго подчинена библейскимъ нормамъ и никогда не переходитъ въ сколько-нибудь свободное религіозное мышленіе. Реформаторъ исходитъ изъ того, что проявленія Бога въ вѣрѣ или же обнаруженіе св. Духа въ познаніи базируются на библіи или на ученіи апостоловъ. Это для него нѣчто само собой разумѣющееся. Точно такой-же общеобязательной аксіомой считалъ онъ идею существованія Бога. Вопросъ сводился только къ тому, можно-ли быть увѣреннымъ, что Богъ удостоилъ тебя спасенія. Его новая идея Бога всецѣло заключается въ этой увѣренности насчетъ спасенія и его нравственныхъ послѣдствій. Лютеръ еще ничего не знаетъ о великой новѣйшей борьбѣ міровоззрѣній. Рѣчь идетъ не о самой вѣрѣ въ Бога, а только о правильномъ извлеченіи этой вѣры изъ библіи. Ему не извѣстны тяжелыя проблемы нашего времени, когда приходится спасать идею Бога вообще, не знакомы ему борьба съ атеизмомъ и пристрастіе къ пантеизму, сводящему на нѣтъ все христіанство. Дорога къ критическимъ воззрѣніямъ нашихъ дней открылась только тогда, когда критика подкопалась подъ авторитетъ библіи, когда явилась утонченная наука психологіи религіи со своимъ анализомъ духовныхъ и матеріальныхъ ея элементовъ, когда, наконецъ, религіозная мысль сблизилась съ новѣйшими философскими умозрѣніями. Конечно, это внесло много шаткости. Религіозное содержаніе неоднократно сплетается теперь съ чисто-теоретическими вопросами и интересами. Въ религіозной жизни, однако, окончательно воцарилась идея религіи духа, сознаніе, что только правильная идея Бога и міра можетъ вызвать къ жизни реальныя религіозныя силы. Кантъ и Шлейермахеръ придали мысли Лютера

новую форму. Теперь эта мысль уже болѣе не связана обязательно съ библіей ¹⁰).

Религіозный индивидуализмъ осуществленъ старымъ протестантствомъ лишь въ очень слабой степени. Абсолютное и однородное понятіе истины, убѣжденіе, что существуетъ только одна религіозная истина, и здѣсь повели къ принудительной нивеллировкѣ вѣры. Лютеру принадлежитъ мысль, что духъ истины самъ собой долженъ привести всѣхъ къ одной и той-же истинѣ: лишь тогда, когда это совершится, упорствующіе и противодѣйствующіе должны быть подвергнуты остракизму. Оптимизмъ Лютера не далъ ему сдѣлать тѣ выводы, которые отчасти сдѣланы баптизмомъ изъ ученія о духѣ. Но впоследствии къ этимъ выводамъ приходитъ боевой кальвинизмъ, правда, уже на почвѣ догмата о предопредѣленіи и ученія о правѣ протеста личности. Кальвинизмъ устанавливаетъ и болѣе радикальные результаты въ духѣ свободной церковности. Въ концѣ концовъ (надо полагать, подъ вліяніемъ баптизма) кальвинизмъ склоняется къ мнѣнію, что различныя религіозныя убѣжденія должны быть представлены въ независимыхъ, мирно сосуществующихъ церковныхъ общинахъ, а нынѣ кальвинисты часто выставляютъ и принципиальное требованіе свободной церковности и гарантируемой государствомъ свободы совѣсти. Развившаяся на этой почвѣ, а также въ силу политически-утилитарныхъ соображеній, идея вѣротерпимости привела къ требованію равноправія и равнозначимости различныхъ вѣроисповѣданій. Подъ защитой идеи вѣротерпимости, подъ вліяніемъ научнаго духа и понятія истины, свобода совѣсти получаетъ право гражданства также внутри отдѣльныхъ церквей. Личная совѣсть и безграничное многообразіе религіозной мысли стали для насъ аксіомой. Образованные міряне не знаютъ другого режима, да и въ самомъ ученіи церкви теперь неоднократно замѣчается извѣстная эластичность, отступленіе въ сферу практическаго и существеннаго, суженіе ученія и его единства, такъ-что подвергается сомнѣнію и самая идея общеобязательнаго ученія. Конечно, это

ведетъ также къ большимъ трудностямъ: къ различіямъ въ ученіи и къ борьбѣ различныхъ ученій, къ шаткости всей соціологической структуры церкви.

Наше время очень склонно предоставить церкви ихъ собственной участи и слить воедино религіозный индивидуализмъ реформаціи съ великимъ современнымъ принципомъ индивидуализма вообще; за историческими факторами остается полная возможность вліять на личность по свободному выбору послѣдней. Это—новое понятіе истины, не имѣющее ничего общаго ни съ сверхъестественнымъ знаніемъ догмы—откровенія, ни съ рационально-доказуемыми положеніями натуртеологіи. Здѣсь жизнь признается выше науки, а фантазія, творящая религіозныя идеи, ставится выше догмы. Стремленіе къ обще-обязательному религіозному познанію вынуждено считаться съ этимъ многообразіемъ индивидуальной религіозной мысли и предоставить личности большую свободу въ выборѣ той или иной исторической основы. А вмѣстѣ съ этимъ падаетъ принудительная государственная церковность, возможная и необходимая только на основѣ унитарнаго догматическаго понятія истины. Церковныя общины вынуждены теперь выработать новое понятіе „ученія“ ¹¹⁾.

Протестантская этика помысловъ и побужденій тоже долгое время остается въ скрытомъ видѣ. Этику вообще старались отѣснить на задній планъ, изъ боязни, что она можетъ затмить благодать, какъ единственное оправданіе человѣка. Лютеранство-же, сохраняя институтъ исповѣди, впадало въ старую казуистику, а кальвинизмъ считалъ нужнымъ положить нравственный законъ Библіи въ основу стараго христіанско-соціального строя своихъ общинъ. Этика продолжала оставаться ученіемъ о добрыхъ дѣлахъ, вмѣсто того, чтобы перейти въ ученіе о цѣльномъ характерѣ. Небо и адъ, награда и кара, въ сущности, все еще продолжали играть видную роль въ религіозныхъ и этическихъ воззрѣніяхъ протестантства. Рѣшительный поворотъ сдѣланъ былъ Кантомъ. Его этика классически и окончательно формулируетъ въ этомъ пунктѣ идею лютеранства,

сознательно связывая ее со всѣмъ смысломъ реформации. Съ тѣхъ поръ этика помысловъ составляетъ сущность идеалистической и религіозной этики современнаго міра. Ей, правда, часто грозила опасность потерять въ этой формулировкѣ связь съ религіей. Но каждый разъ сызнова подчеркивалось присутствіе Бога въ доброй волѣ, очищеніе и обновленіе души въ религіозномъ устремленіи. Мы и въ этомъ можемъ видѣть одну изъ великихъ основныхъ идей современнаго протестантизма. Не слѣдуетъ только упускать изъ виду элементовъ, заключающихся въ новой формулировкѣ нравственнаго начала. Этика помысловъ, какъ развитіе воспринятаго религіозной мыслью принципа жизни, является непрерывной, хотя и не лишенной препятствій, эволюціей „добраго начала“ въ борьбѣ съ „злымъ началомъ“. Лишь принципъ эволюціи, заимствованный изъ естествознанія и математики, заставляетъ отступить на задній планъ понятіе „добрыхъ дѣлъ“. Существенную перемену претерпѣла такъ называемая эсхатологія. Она тоже подпадаетъ подъ вліяніе идеи развитія и лишь съ этого момента окончательно уступаетъ мѣсто этикѣ помысловъ. Она открываетъ теперь иныя перспективы загробной жизни. Постоянный ростъ добра, внутренняя радость души при осуществленіи добра вселяетъ мысль о дальнѣйшемъ развитіи и образованіяхъ послѣ тѣлесной смерти, передъ которой блѣднѣетъ эсхатологія рая и ада съ ихъ наградами и карами. Передъ внутренней радостью души при побѣдѣ добра блѣднѣетъ чисто внѣшнее сочетаніе мірской заслуги или вины съ разнородными печальми и радостями. Здѣсь первое слово принадлежало Лейбницу и Лессингу. Съ этими представленіями связывается идея множественности міровъ, среди которыхъ міръ челоуѣчества—лишь одинъ изъ многихъ. Все это указываетъ на разрывъ съ іудейской эсхатологіей и апокалипсисомъ, съ старой антропоцентрической картиной мірозданія, отъ которой и библицизмъ Лютера весьма далекъ ¹²).

Труднѣе всего показать преимущество развитія тамъ, гдѣ она, казалась-бы, всего яснѣе, въ утвержденіи міра.

Ибо, какъ мы уже замѣтили выше, съ этимъ утвержде-
ніемъ у стараго протестантизма обстоило не совсѣмъ
просто. Оно не было признаніемъ самоцѣнностей и само-
цѣлей въ мірской жизни. За политикой, наукой и искус-
ствомъ тоже не установилось самостоятельное этическое
значеніе. О всемъ этомъ нѣтъ и рѣчи. Міръ въ его нынѣ-
шнемъ видѣ считается плодомъ грѣха; точно такъ-же какъ
въ воззрѣніяхъ старой церкви: государство и собственность
со всѣмъ ихъ могуществомъ, властью и правовой принуди-
тельностью—все это плодъ грѣха. Наука служитъ теологіи
и практической жизни и тѣсно связана традиціей. Искусство
носитъ священный характеръ, оно подчинено религіи въ
живописи, поэзіи, музыкѣ. Красота міра лишь отблескъ
первоначального совершенства, только отраженіе Божествен-
наго Провидѣнія. Христіанинъ принимаетъ міръ только изъ
покорности установленнымъ Богомъ порядкамъ и изъ любви
къ ближнимъ, общеніе съ которыми можетъ происходить въ
этомъ мірѣ только въ силу этихъ же установленій. Въ осо-
бенности считаются съ тенденціями новѣйшей экономиче-
ской и политической жизни кальвинисты, зато они прини-
маютъ противъ міра тѣмъ болѣе строгія, пуританскія мѣры.
Лютеранство распространено было преимущественно въ от-
сталой части Европы, и поэтому осталось чуждо этимъ
интересамъ; оно проповѣдывало рядомъ съ религіозной
свободой подчиненіе устойчивому режиму сословной и
профессіональной жизни, близкаго участія въ созиданіи
культурныхъ цѣнностей оно не принимало. Коренной
поворотъ въ этомъ отношеніи наступилъ лишь съ ослабле-
ніемъ господствующаго религіознаго интереса, лишь съ
эманципаціей естественныхъ, политическихъ и экономи-
ческихъ интересовъ новѣйшаго государства, подъ влія-
ніемъ культуры ренессанса и научнаго просвѣщенія. Про-
изошло коренное перемѣщеніе интересовъ и цѣлей. Чисто
свѣтское суверенное государство, рационально-меркантили-
стическое, а потому и естественное хозяйство, главнымъ-
же образомъ свободная критическая наука и выявленіе
совершенно новаго чувства жизни въ искусствѣ—все это

не только подчеркиваетъ другія стороны жизни въ сравненіи съ прежними воззрѣніями; здѣсь, вообще, создаются новыя цѣнности: свѣтскіе интересы теперь сами по себѣ цѣнны; искусство и наука боготворятъ и преобразуютъ міръ, который теперь становится въ прямую противоположность къ старому внутреннему аскетизму жизни. Такимъ образомъ, протестантизму волей-неволей приходилось перестраивать по новому всю свою этику. Ее нерѣдко вытѣсняетъ совершенно иная, новѣйшая этика культуры и гуманизма. Дѣло не измѣняется отъ того, что—изъ потребности примкнуть къ историческимъ традиціямъ или изъ апологетической иллюзіи—эта этика называетъ себя протестантской и ссылается на утвержденіе міра у Лютера. Впрочемъ, извѣстная преемственность дѣйствительно имѣется здѣсь: протестантскія страны съ самаго начала оказываютъ гораздо меньшее сопротивленіе новѣйшей культурѣ. Даже въ своемъ ограниченномъ утвержденіи мірской жизни онѣ все-же являютъ точки соприкосновенія съ этой культурой, даютъ ей внутреннее оправданіе передъ лицомъ совѣсти. Все это произошло медленно, шагъ за шагомъ, безъ того, чтобы сдѣланы были послѣдніе логическіе выводы, а именно подъ видомъ дальнѣйшаго развитія элементовъ естественной морали и познанія Бога, признаваемыхъ и протестантизмомъ. Хозяйственно-политическая жизнь въ современномъ ея развитіи получила санкцію протестантизма. Правда, протестантизмъ тоже имѣлъ свою великую революцію, англійскую. Но эту революцію характеризуетъ не борьба въ пользу новыхъ культурныхъ цѣнностей; она главнымъ образомъ добивалась торжества религіознаго индивидуализма, свободы совѣсти.

Революція сдѣлала Англію очагомъ новѣйшей культуры, которая затѣмъ перебросилась отсюда въ протестантскія и католическія страны континента. Англія сдѣлала излишней революцію континентальнаго протестантизма. Въ отличіе отъ тяжелыхъ внутреннихъ катастрофъ въ католическихъ странахъ, въ протестантской Европѣ развитіе

происходитъ почти незамѣтно. Это дѣйствительно свидѣтельствуемъ о внутренней преемственной связи между „духовнымъ аскетизмомъ въ мірской жизни“ и признаніемъ мірской жизни вообще. Нужно лишь порвать съ идеей первороднаго грѣха и стать на точку зрѣнія развитія или воспитанія человѣчества черезъ стадію грѣха и заблужденія ввысь къ совершенству; тогда само собой достигаетъ признанія божественное въ искусствѣ и наукѣ, естественно-необходимое въ государствѣ, правѣ и хозяйствѣ. Этимъ новымъ идеямъ проложила дорогу съ одной стороны наука, съ другой—воспріятіе божественнаго начала въ мірѣ. Онѣ сообщили новый смыслъ религіозному утвержденію міра, во многомъ противоположный старопротестантскимъ идеямъ и основной мысли христіанства вообще; но съ другой стороны, благодаря имъ сохраняется также многое изъ стараго. При всемъ признаніи самостоятельныхъ этическихъ цѣнностей міра, при всемъ подчеркиваніи божественнаго начала въ мірѣ, послѣдней и высшей цѣнностью провозглашается все-таки любовное единеніе съ Богомъ въ активной дѣятельности личности. Именно къ такому единенію съ Богомъ тяготѣютъ наши великіе мыслители отъ Лессинга и Канта до Фихте, Шеллинга и Гегеля. Его ищетъ также Гёте, знакомый со всѣми формами новой жизни. Правда, этотъ идеалъ далеко еще не разработанъ, и именно въ этой области нельзя ожидать отъ нашего времени единомыслія. Однако, уже въ современномъ мірѣ передъ протестантизмомъ поставлена великая задача, соотвѣтствующая и самой сущности его: самостоятельныя этическія цѣнности міра должны войти въ конечный идеалъ единенія съ Богомъ, подымающій насъ надъ міромъ и его все-же лишь предварительными, относительными цѣнностями¹³).

Великіе основные принципы получили свою нынѣшнюю форму лишь въ тяжелой борьбѣ и въ связи съ самой жизнью новаго времени. Нельзя отрицать, что они содержатъ въ себѣ еще большія трудности и задачи. Но эти трудности не мѣняютъ того, что въ упомянутыхъ принципахъ продолжаетъ дѣйствовать религія протестантизма.

Историческое развитіе привело ее къ соединенію съ обѣими основными тенденціями новаго времени: съ одной стороны, съ принципомъ индивидуализма, автономности, свободы мнѣнія,—съ другой стороны, съ принципомъ имманентности божественнаго въ мірѣ, затѣмъ самоцѣнности великихъ культурныхъ цѣлей, и, наконецъ, роста человѣка въ борьбѣ съ грѣхомъ и косностью. При относительно малыхъ задачахъ, человѣкъ неуклонно стремится здѣсь къ религіозной цѣли своей жизни. Современному религіозному мышленію и жизни указанъ этотъ путь. Развиваясь въ этомъ направленіи, они могутъ опереться на сознаніе своей связи съ великими движущими силами прошлаго, съ основными идеями реформациі ¹⁴).

Въ какой мѣрѣ можно на этой почвѣ обрѣсти вновь внутреннее единство, въ особенности же поскольку официальные церкви будутъ склонны и способны примириться съ этими идеями,—это вопросъ особый. Въ нынѣшней путаницѣ для человѣка съ живыми запросами рѣчь, прежде всего, идетъ о томъ, чтобъ найти правильный путь для самого себя, уяснить себѣ свою собственную религіозную жизнь и ея идеаль. Въ этомъ отношеніи современный человѣкъ находитъ дѣйствительную опору въ протестантизмѣ, продолжающемъ жить въ религіозной мысли нашего времени и ея великихъ тенденціяхъ, хотя и не всегда согласныхъ въ конечной цѣли. Конечно, при этомъ мы остаемся въ сторонѣ современный атеизмъ и чисто-пантеистическое чувство единства. Мы имѣемъ въ виду главные завѣты протестантизма: религію вѣры, религіозный индивидуализмъ, обоснованную на религіи этику помысловъ и признаніе божественнаго начала въ мірѣ (стало-быть, и внѣ предѣловъ религіозной жизни въ тѣсномъ смыслѣ). Разъ эти четыре принципа дѣйствительно покоятся на религіозной почвѣ преданности и довѣрія къ святой и милостивой волѣ Божьей, они дѣйствительно уясняютъ намъ все, что намъ нужно. Объ остальномъ позаботится будущее.

Такъ, въ твореніи и личности Лютера заключены очень

расходящіяся между собой тенденціи. Спрашивается, какимъ образомъ онѣ сливаются у него самого во внутреннее единство, какой общій элементъ связываетъ ихъ? Отвѣтъ простъ: онѣ были соединены у Лютера съ помощью воззрѣній Павла и Іоанна. Изъ церковной традиціи онѣ заимствуетъ именно ихъ ученіе о Христѣ. Религія вѣры и религіознаго индивидуализма характеризуется фактическимъ возвращеніемъ къ этому элементу традиціи, независимо отъ всякихъ схоластическихъ доказательствъ разума и отъ всякаго церковнаго авторитета. Только съ такой мотивировкой Лютеръ могъ объявить это ученіе единственно дѣйствительнымъ. По своему содержанію оно удовлетворяло практической потребности, освобождало отъ душевныхъ конфликтовъ, вытекающихъ изъ страха передъ закономъ и неувѣренности въ спасеніи. Изъ сложной догмы оно естественно должно было стать общедоступнымъ центральнымъ принципомъ жизни. Богъ сошелъ на землю и воплотился во Христѣ для того, чтобы вселить въ насъ вѣру въ свою всепрощающую любовь и объединить всѣхъ вѣрующихъ во Христѣ, который снимаетъ съ нихъ проклятiе грѣха и одаряетъ ихъ всѣми благами благодати и любовью Отца къ Нему. Лютеру нужна была центральная религіозная мысль, поэтому ученіе Павла - Іоанна просто сводится у него къ роли подобнаго принципа. Изъ простоты и принципиальной цѣлостности идеи Бога, воплощенной по мысли Лютера во Христѣ, вытекаетъ затѣмъ простота ученія въ главной его части, единство религіозной мысли и единство этики помысловъ. Религія вѣры, индивидуализмъ и этика помысловъ вытекаютъ изъ способа уразумѣнія, изъ стремленія къ упрощенію, къ цѣлостности и единству, что инстинктивно требуется отъ матеріала, долженствующаго быть воспринятымъ. А изъ толкованія Бога-Отца, снисходящаго къ намъ въ образѣ смиренія и любви Христовой, изъ того, что Богъ можетъ быть познанъ только во Христѣ, а не въ разумѣ и законѣ, вытекаетъ для Лютера его вѣра въ Бога. Съ другой стороны изъ самого воспріятія предмета, изъ ученія Павла-Іоанна о Христѣ вытекало, какъ само

собой разумѣющееся, объединеніе всѣхъ вѣрующихъ на почвѣ этой основной догмы. Святой Духъ долженъ вести каждаго къ этой истинѣ. Такимъ образомъ, и здѣсь въ результатѣ все-же получалось требуемое единство вѣры. Догмы и образы, служившіе предпосылками этому апостольскому ученію, были сохранены. Постепенно приняты были также всѣ тѣ выводы, которые староцерковная догма вполне послѣдовательно сдѣлала изъ ученія Павла и Іоанна о Христѣ. Въ своей борьбѣ противъ формулъ тріединства Божества, Лютеръ отстаивалъ лишь тотъ взглядъ, что онѣ не необходимы грѣшнику для познанія Бога. Составляя неотъемлемую часть существа Христова, онѣ лишь осложняютъ, по его мнѣнію, идею спасенія, что не мѣшаетъ имъ, однако, быть само собою разумѣющейся предпосылкой этого послѣдняго. Во всемъ ученіи Лютера царитъ апостольская вѣра Новаго Завѣта; правда, въ новомъ отчасти толкованіи, которое въ сущности опирается только на авторитетъ того-же Новаго Завѣта, Лютеръ ищетъ новыхъ путей только въ своемъ ученіи о принятіи міра. Оно не имѣло базиса въ Новомъ Завѣтѣ, за исключеніемъ отрицательнаго отношенія послѣдняго къ монашеству и обѣту. Зато онъ сильно колеблется въ этомъ пунктѣ и въ концѣ концовъ апеллируетъ къ столь поносимому разуму, съ особеннымъ пристрастіемъ онъ обращается также къ Ветхому Завѣту. Послѣдній, какъ извѣстно, иначе смотритъ на вещи и именно онъ сдѣлалъ возможной мірскую этику реформированной религіи. Однако, утвержденіе міра вытекало въ концѣ концовъ также изъ самостоятельнаго взгляда Лютера на Евангеліе.

Въ зависимости отъ воззрѣнія на Евангеліе находятся очерченные нами великіе выводы. Новая идея Бога коренится въ толкованіи ученія о Христѣ, консервативныя и реставраціонныя черты въ твореніи Лютера связаны съ отношеніемъ его къ доктринѣ Павла и Іоанна, онѣ неотъемлемы отъ рѣшительнаго самоограниченія содержаніемъ этой доктрины. Новое въ воззрѣніяхъ Лютера покоится не столько на сохраненіи собственно-католиче-

скихъ элементовъ, въ которыхъ, впрочемъ, тоже нѣтъ недостатка у Лютера, сколько именно на этомъ центральномъ пунктѣ, на возвращеніи къ ученію Павла и Іоанна. Реставрація эта, притомъ проведенная съ такой энергіей возможна была только потому, что новѣйшая историческая критика и завоеванія современной науки лежали, конечно, всецѣло внѣ кругозора Лютера. Это, несомнѣнно, счастье. Иначе трудно было бы проявиться этой чудесной религіозной энергіи. Но съ другой стороны въ этомъ отношеніи, какъ и въ послѣдствіяхъ его заключаются также крупныя трудности современнаго протестантизма. Разъ было установлено, что апостольское ученіе о Христѣ и спасеніи есть единственно-истинное познаніе, снимающее съ насъ проклятiе первороднаго грѣха, то нельзя было отказаться и отъ другихъ близкихъ Лютеру элементовъ католичества, каковы суть: унитарное понятiе истины, церковь, какъ хранительница божественнаго Слова, какъ сосудъ спасенія, единство церкви и государства, принудительная, нивелирующая христіанская культура, подчеркиваніе староцерковной догмы, ученіе о таинствахъ, наконецъ, обезцѣнивающая міръ доктрина о первородномъ грѣхѣ и эсхатологія. Конечно, по мысли Лютера, духъ нашъ долженъ былъ самъ придти ко всему этому, но въ концѣ концовъ протестантизмъ все-же предоставило въ распоряженіе духа средства свѣтской силы и власти ¹⁵⁾.

Такимъ образомъ, твореніе Лютера во многихъ отношеніяхъ является возобновленіемъ апостольскаго ученія о спасеніи и Христѣ. Исторія и кризисъ протестантизма суть поэтому въ то-же время исторія развитія и кризисъ древне-христіанскихъ идей. Протестантизмъ было по возможности опять сведено на католическую идею церкви, какъ сосуда спасенія,—церкви, господствующей и надъ государствомъ, и надъ культурой. Этотъ кризисъ вызванъ слѣдующимъ: въ дальнѣйшемъ формальномъ развитіи воспріятіе религіознаго объекта отдѣлилось отъ содержанія воспріятого Лютеромъ объекта. Религія вѣры, индивидуализмъ, этика помысловъ и утвержденіе міра распро-

странились на болѣе широкій и всеобъемлющій, въ то-же время менѣе обработанный религіозный матеріалъ. Объединявшій ихъ объектъ, а именно апостольское ученіе о спасеніи, подвергся исторической и философской критикѣ. Форма отдѣлилась отъ содержанія, и моменту, гдѣ они всего интенсивнѣе, хотя и всего безсознательнѣе, проникали другъ друга, — понятію Бога, удѣляютъ лишь мало вниманія въ дальнѣйшихъ контроверзахъ.

Нагляднѣе всего этотъ принципъ, это расхожденіе формы и содержанія, сказывается въ судьбѣ Лютеровскаго понятія церкви. Тутъ должны были быть соединены съ одной стороны формальныя особенности протестантской религіозности, съ другой неприкосновенное содержаніе церкви, какъ орудія евангельскаго спасенія. Церковь должна была вездѣ и всегда имѣть въ Словѣ Христовомъ источникъ своей чудотворной силы, которая однако, по мысли Лютера, можетъ проявляться лишь духовно, по добровольному почину самого спасающагося. Это не церковь священниковъ, а церковь Слова и Писанія, видимая въ Словѣ и Таинствахъ и незримая въ ея духовныхъ дѣйствіяхъ. Тотъ или иной церковный строй, дѣло рукъ человѣческихъ, имѣетъ лишь одну задачу: обезпечить церкви возможность проповѣдывать „Слово“. Гдѣ-бы во всемъ свѣтѣ ни проявлялось это Слово, тамъ на лицо также въ своихъ зачаткахъ, въ своихъ источникахъ, и вселенская церковь—носительница супранатуральнаго спасенія. „Слово не возвращается съ пустыми руками“. Ясно, что въ этомъ понятіи церкви Слово сводится къ ученію о спасеніи во Христѣ; здѣсь заключается весь индивидуализмъ, вся этика помысловъ и внутренняя свобода человѣка, вся религія вѣры. Но съ другой стороны ясно также, что эта церковь, сосудъ спасенія нашего, требуетъ чистоты и единства „Слова“, а слѣдовательно всѣхъ гарантій и средствъ къ осуществленію чистаго ученія; она требуетъ этого во имя сверхъестественнаго характера своего источника спасенія—Слова, ради душевнаго спасенія вѣрующихъ и, наконецъ, во имя практической церковной связи. „Чистое ученіе“ должно

стать организационнымъ центральнымъ пунктомъ въ этой религіи вѣры, а чистота супранатуральнаго ученія требуетъ и супранатуральныхъ гарантій. Въ такой церкви должно неминуемо произойти столкновение догматизма и свободнаго индивидуализма, лишь только св. Духъ перестаетъ создавать единство изнутри, изъ самого себя, какъ того ожидали въ первыхъ стадіяхъ движенія; энтузіазмъ, неопредѣленность въ стремленіяхъ способствовали такимъ упованіямъ. Вначалѣ преобладала оппозиція по отношенію къ старому. Религіозныя противоположности питались всѣми дальнѣйшими противорѣчіями тогдашней жизни, поскольку послѣднія находили отзвукъ въ душѣ Лютера. Отсюда ширина, свобода, простота и эластичность идеи вначалѣ, когда растущее отовсюду движеніе подняло Лютера далеко за предѣлы его собственныхъ замысловъ. Но отсюда также суровый ригоризмъ, когда пришлось снова ограничивать религіозный элементъ отъ другихъ элементовъ движенія и соорудить на немъ, т. е. на библіи, новый церковный и государственный строй. Передъ нами здѣсь внутренняя противоположность въ самомъ понятіи церкви, противоположность, которая рано или поздно должна была разразиться въ жестокихъ конфликтахъ. Такъ и случилось. Въ настоящее время происходитъ рѣзкая борьба обоихъ теченій: съ одной стороны церковно-индифферентный индивидуализмъ строитъ свое познаніе вѣры на всемъ содержаніи современнаго опыта; съ другой стороны церковный догматизмъ никакъ не можетъ не требовать значительнаго минимума церковныхъ вѣрованій и признанія Св. Писанія, какъ носителя Христова ученія. Нѣтъ недостатка въ стремленіи примирить оба эти противоположныя возрѣнія. Современный протестантизмъ раскололся на церковно индифферентный кругъ идей, находящійся подъ сильнымъ вліяніемъ идеалистической философіи, и на традиционную церковность. Рядомъ съ этимъ имѣется чистый индивидуализмъ сектъ и примирительныя попытки посредниковъ—новѣйшихъ теологовъ.

Мы подошли, такимъ образомъ, къ великимъ конфлик-

тамъ нашего времени. О нихъ здѣсь рѣчи быть не можетъ. Задача наша наоборотъ въ томъ, чтобъ, не вмѣшиваясь въ эти почти безнадежныя проблемы, найти, по крайней мѣрѣ, для себя лично точку опоры въ путаницѣ современныхъ религіозныхъ споровъ. Эту опору мы находимъ въ пяти вышеописанныхъ основныхъ идеяхъ. Въ нихъ мы видимъ то непреходящее, что остается въ протестантизмѣ для современнаго человѣка. Онѣ даютъ ему возможность хотя-бы самой необходимой ориентировки въ религіозномъ кризисѣ нашихъ дней.

V. Религіозный вопросъ въ наше время.

На религіозный вопросъ нашего времени многіе смотрятъ какъ на проблему, какъ сохранить народу установившееся опредѣленное міросозерцаніе и опредѣленный образъ жизни. Въ такомъ случаѣ изъ этого дѣлаютъ политическую проблему. Однако, если подходить къ вопросу съ этой стороны (какъ это часто практикуется), то лучше бы вовсе не говорить о религіи. Ибо разъ отъ народа дѣйствительно уходитъ его религія, то не въ силахъ человѣка сохранить ее. Всѣ наши попытки въ этомъ отношеніи обречены на неудачу, и нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что онѣ оставляютъ въ насъ непріятное чувство. Мы можемъ лишь радѣть о томъ, чтобъ въ нашей собственной душѣ не погасъ священный огонь, и надѣяться, что путь къ Богу, найденный нами, откроется и другимъ. Но другое дѣло: стремиться сохранить религію для другихъ. Это значитъ смѣшивать религію съ традиціоннымъ, обычнымъ міросозерцаніемъ и образомъ жизни. Такое чистое національное достояніе имѣетъ, несомнѣнно, выдающееся значеніе въ жизни народа: оно—высшій залогъ духовнаго единства его. Но это не религія. Религія—нѣчто совсѣмъ иное. Разъ такъ, религіозный вопросъ получаетъ совершенно иной смыслъ. При серьезной постановкѣ его, рѣчь можетъ идти только о нашемъ личномъ отношеніи къ религіи. Это значитъ въ наше время: найти отвѣтъ на вопросъ, что та-

кое религія, можно-ли вообще представлять себѣ ее какъ нѣчто ясное и опредѣленное? Въ томъ-то и суть религіознаго вопроса въ наше время: многіе далеко не тверды на этотъ счетъ, для нѣкоторыхъ-же это мучительная проблема. Въ такомъ странномъ положеніи религія находится со времени могучаго духовнаго движенія восемнадцатаго вѣка.

Съ незапамятныхъ временъ люди исповѣдывали религію. Но они не спрашивали, что такое религія. Это для нихъ разумѣлось само собой. Лишь сто слишкомъ лѣтъ тому назадъ существованіе религіи, вообще, подверглось сомнѣніямъ. Прежде спрашивали: можно-ли вѣрить въ Бога, на какихъ основаніяхъ покоится эта вѣра? Но не задумывались надъ вопросомъ о сущности религіи. Естественно, съ тѣхъ поръ какъ поднять этотъ вопросъ, въ религіозной жизни ощущается шаткость и безпокойство. Изъ среды вѣрующихъ раздаются горькія жалобы на это. Но быть можетъ, постановка этого вопроса, напротивъ, должна обогатить религію, заставить ее отбросить посторонніе элементы и строить только на собственномъ надежномъ фундаментѣ? Чтобъ рѣшить это, намъ надо прослѣдить, какъ возникла эта шаткость и неувѣренность въ области религіи.

Это не трудно, если вспомнить о могучемъ культурномъ переворотѣ новаго времени. Этотъ переворотъ происходитъ не только кругомъ насъ, но и въ насъ самихъ, во всѣхъ насъ. Вокругъ насъ многое измѣнилось: на сцену выступили новые міровые факторы въ Соединенныхъ Штатахъ, въ объединенной Германіи, на Дальнемъ Востокѣ. Эти событія простираютъ свое вліяніе на каждаго изъ насъ. Но еще существеннѣе въ своемъ дѣйствіи на насъ другой переворотъ. Переворотъ, измѣняющій не только внѣшнія условія нашей жизни, но и самое мышленіе наше. Я имѣю въ виду пробужденіе науки въ восемнадцатомъ вѣкѣ. Уже въ шестнадцатомъ и семнадцатомъ столѣтіи наука не ограничивается однимъ комбинированіемъ традиціонныхъ представленій, а наоборотъ, ставитъ себѣ задачей придти путемъ болѣе точнаго изученія дѣйствительности къ новымъ представленіямъ. Это было начало независимой науки.

Но въ восемнадцатомъ вѣкѣ наука вступаетъ въ новую, важную стадію. Она задумывается надъ своими основами. Спрашиваетъ себя, какъ ей стать совершенно самостоятельной. Въ эволюціи духа всегда самымъ важнымъ моментомъ является самосознаніе духа. Духъ направленъ на самого себя. Возникаетъ вопросъ о правотѣ и истинѣ того, что онъ думаетъ и къ чему стремится. Наука выдвинула критическое отношеніе къ самой себѣ, и въ результатѣ она упрочила свои принципы, выработала надежный методъ своей работы и добилась неслыханныхъ до толѣ вліянія и могущества. Естествознаніе въ особенности свидѣтельствуетъ объ этомъ. Оно въ первую очередь заставляеть насъ чувствовать свою силу. Ростъ естественныхъ наукъ измѣнилъ условія нашего существованія. Открытія въ области естествознанія создали промышленность, которая не только обогатила хозяйственную жизнь народовъ, но совершенно преобразовала ее. Она безконечно усилила ея ростъ, но въ то же время положила на нее неслыханное бремя. Научныя открытія дѣлають человѣка во многомъ независимымъ отъ стихій природы; но съ другой стороны, побѣждая природу, научное сознаніе открываетъ передъ человекомъ совершенно новыя перспективы. Все существованіе индивидуума, вся его судьба, его свободная дѣятельность связаны съ движеніями массъ, во времени и пространствѣ. Тѣ же законы, которые дали человеку власть надъ природой, ограничили его въ его стремленіяхъ и желаніяхъ. Естествознаніе дало, такимъ образомъ, человеку громадное множество новыхъ благъ, но также новыя заботы. Оно прорвало старыя внѣшнія преграды его жизни, но въ то-же время являетъ ему другія, непреодолимыя границы, въ которыхъ само его прежнее понятіе жизни грозитъ превратиться въ иллюзію. Уже на первыхъ порахъ этой экономической революціи, вызванной расцвѣтомъ естествознанія, когда паровая машина не замѣнила еще живую рабочую силу, и промышленность покоилась только на раздѣленіи труда—уже тогда такіе ясные умы, какъ Лессингъ и Кантъ прозрѣвали будущее:

они поняли опасность, грозящую религіи со стороны научнаго познанія.

Отъ нихъ, понятно, не скрылось, что данныя естествознанія, получаемыя изъ наблюденія явленій, не непровержимы и всегда могутъ быть замѣнены новыми, результатомъ болѣе глубокаго ознакомленія съ предметомъ. Лишь совсѣмъ второстепенные работники въ области естествознанія утратили въ процессѣ познанаія врожденное челоуѣку чувство благоговѣнія передъ неизмѣримостью дѣйствительности. Съ изслѣдователемъ, какъ Кантъ, это, однако, не могло случиться. Наука о доказуемо дѣйствительномъ исчерпывалась для него фактомъ и границами научныхъ результатовъ. Научное познаніе дѣйствительности никогда не можетъ быть совершенно законченнымъ, никогда не является намъ вполнѣ въ готовомъ видѣ; напротивъ, каждый новый результатъ открываетъ новыя проблемы. Кто понялъ это, тотъ находится подъ властью неизмѣримаго явленія, освобождающаго нашу духовную жизнь изъ животной узости. Отъ взора изслѣдователя не ускользнуло, понятно, что сами принципы, на которыхъ покоится это вѣчно обновляемое, вѣчно испытующее себя познаніе дѣйствительности, вѣчны и неизмѣнны. А гдѣ господствуютъ эти принципы, тамъ не остается мѣста для религіи. Это не только кажущееся предположеніе, это въ дѣйствительности такъ. Ибо самъ процессъ научнаго уясненія и углубленія дѣйствительности есть упорядоченіе отдѣльныхъ элементовъ ея съ помощью принципа законмѣрной связи. Правда, мы никогда не достигнемъ полной ясности въ вопросѣ, какъ должно представлять себѣ законмѣрность въ опредѣленномъ частномъ случаѣ. Но фактъ тотъ: дѣйствительность познается лишь постольку, поскольку данный процессъ или предметъ берется въ связи съ окружающимъ, понимается, какъ нѣчто законмѣрное. Поскольку на этотъ счетъ имѣются еще неясности, въ такой-же мѣрѣ страдаетъ познаніе дѣйствительности. А, между тѣмъ, сама природа вещей указываетъ на то, что каждое наше представленіе дѣйствительности

никогда не является законченнымъ: вѣдь каждый предметъ имѣетъ безчисленныя отношенія въ пространствѣ и времени, слѣдовательно, всегда имѣется возможность опредѣлить его еще точнѣе, еще полнѣе. Но въ одномъ онъ опредѣленъ вполнѣ. Предметъ дѣйствителенъ лишь въ силу того, что находится въ законмѣрной связи съ безконечно многими другими предметами.

Ясно, что наука отличаетъ, такимъ образомъ, дѣйствительное отъ воображаемаго. Это видятъ не только люди науки, но и профаны; они живутъ въ культурной обстановкѣ, созданной наукой, и въ концѣ концовъ не могутъ не замѣтить, что послѣдняя исходитъ изъ идеи законмѣрной связи всего существующаго, что сама эта идея—ея основное орудіе. Въ правильности этой идеи ихъ убѣждаетъ простой фактъ, что, слѣдуя ей, люди получаютъ власть надъ вещами, тогда какъ безъ нея осуждены на беспомощное варварство. Пользуясь произведеніями промышленности, мы тѣмъ самымъ безъ словъ признаемъ идею, сдѣлавшую ихъ возможными. Въ этомъ приходится честно сознаться. А разъ такъ, у насъ не можетъ не явиться вопросъ о правѣ, даже болѣе того, о самомъ смыслѣ религіи. Ибо всякій видитъ, конечно, что въ рамкахъ упомянутаго законмѣрнаго порядка природы нѣтъ мѣста дѣйствительности, о которой говоритъ намъ религія, не найти тамъ ни живого Бога, ни живой души. Разъ вѣрно, что всѣ доказуемо дѣйствительныя вещи взаимно обуславливаютъ другъ друга, мы не можемъ доказать ни дѣйствительности Бога, ни дѣйствительности живой души. Ибо подъ душой, а тѣмъ паче подъ Богомъ разумѣютъ именно жизнь самодовлѣющую, существующую въ себѣ, а не благодаря своей связи съ чѣмъ либо другимъ. Во всякомъ случаѣ придется признаться, что у насъ нѣтъ такихъ аргументовъ, которые заставили бы признать за понятіями Богъ и душа характеръ дѣйствительности. И не слѣдуетъ удивляться, если необоснованность утвержденія обыкновенно переносится и на самое содержаніе утвержденія: само существованіе Бога и души объявляются фантомомъ.

Однако, только закономѣрная связь вещей заставляетъ насъ признать ихъ дѣйствительными. Это не зависитъ отъ нашей воли. А вѣрующій говоритъ намъ о вещахъ, находящихся внѣ этой связи. Разъ эти слова его лишены принудительной доказательности, быть можетъ, ихъ вообще не слѣдуетъ брать всерьезъ. Вѣдь извѣстно, какъ дорожатъ люди привычными и милыми ихъ сердцу представленіями, но извѣстно также, какъ легко расстаются они съ ними подъ вліяніемъ толчка извнѣ. Это состояніе дремоты духа. Уже потому пріятное, что не приходится напрягать себя. Бѣда лишь въ томъ, что оно не продолжительно. Въ каждый моментъ дѣйствительность можетъ пробудить насъ изъ этого состоянія; дѣйствительность, съ которой мы не можемъ не считаться, какъ бы она ни была намъ нежелательна.

Каждый изъ насъ, несомнѣнно, давно уже думалъ обо всемъ этомъ. Это совсѣмъ простыя разсужденія. Благодаря имъ возникаетъ вопросъ, не принадлежитъ ли и религія къ подобнымъ состояніямъ сознанія, не продуктъ ли она простыхъ сновидѣній? Мы не удивляемся, что многіе отвѣчаютъ на этотъ вопросъ утвердительно. Даже болѣе того, мы не можемъ отказать въ уваженіи силѣ убѣжденія, съ которой серьезные люди произносятъ этотъ смертный приговоръ религіи. Серьезному человѣку больше всего подобаетъ спокойное созерцаніе открывающейся ему дѣйствительности. Онъ беретъ ее безъ утаекъ, такой, какъ она есть. Мы можемъ уважать только человѣка, относящагося именно такимъ образомъ къ дѣйствительности. Люди же, которые обманываютъ не только другихъ, но и самихъ себя, люди, закрывающіе глаза на дѣйствительность, достойны не уваженія, а сожалѣнія. Отрѣзывая себя отъ богатаго содержанія реальнаго міра, они обрекаютъ себя на духовную смерть. Къ сожалѣнію, надо признаться, что люди, подъ флагомъ религіи обрекающіе себя на духовное убожество,—не рѣдкость въ наше время, они даже гордятся этимъ своимъ убожествомъ. Однако, религія сама утверждаетъ и будетъ постоянно утверждать то, что не

поддается никакимъ доказательствамъ. Какая разница между ея утверженіями и утверженіями, лишенными всякихъ основаній? Религія говоритъ о чудесной дѣйствительности, что не мѣшаетъ другимъ считать это фантомомъ, самое религію иллюзіей; и очевидно она ничѣмъ не можетъ опровергнуть этого. А если дѣло обстоитъ такимъ образомъ, то люди, отвергающіе религію, во всякомъ случаѣ, не должны непременно быть людьми поверхностными и фривольными. Это могутъ быть также люди, стремящіеся освободиться отъ иллюзій и повиноваться только истинѣ. А разъ мы вынуждены признать въ отказѣ отъ религіи нѣчто достойное уваженія, мы не далеки отъ того, чтобъ заподозрить самое религію, поколебаться въ вѣрѣ, въ ея истинности.

Въ состояніи ли друзья религіи побороть въ себѣ самихъ эту опасность? Если нѣтъ, это было бы для религіи гораздо опаснѣе, чѣмъ ненависть или спокойное презрѣніе ея враговъ. Въ состояніи ли вѣрующіе преодолѣть эту опасность и, если да, то какимъ образомъ? Это нашъ кардинальный вопросъ. Правильный отвѣтъ на него дастъ намъ различеніе между внутренней религіозной жизнью и правой общественной организаціей ея. Несомнѣнно, религіозная истина и въ наше время дѣлаетъ многихъ людей счастливыми. Каждый изъ насъ навѣрно встрѣчалъ на своемъ вѣку неутомимыхъ тружениковъ, сохранившихъ полный покой душевный, людей, несущихъ на своихъ плечахъ тяжелое бремя и все же пекущихся о другихъ. И вотъ именно эти люди и слышать не хотятъ, что ихъ удивительная энергія—ихъ собственная заслуга. Они убѣждены, что своей энергіей они обязаны Богу, убѣждены, что, осуществляя ее, лишь исполняютъ долгъ свой. Кто знаетъ ихъ, возможно, сочтетъ эту вѣру самообманомъ. Но онъ не имѣетъ основаній сомнѣваться въ ихъ правдивости. А въ такомъ случаѣ мы стоимъ передъ фактомъ, заслуживающимъ нашего полного вниманія. Мы считаемъ эти примѣры истинной свободы духа самымъ высшимъ въ мірѣ. Самые блестящіе таланты блѣднѣютъ передъ этимъ. Мы преклоняемся передъ ними, какъ передъ откровеніемъ человѣческаго генія. И

что же? Мы видимъ, что такое отношеніе нерѣдко, если не всегда, коренится въ религіи. Достаточно одинъ разъ въ жизни встрѣтить такого человѣка. Память о немъ останется у васъ какъ свидѣтельство силы и жизненности религіи. Но это еще не все. Эти сильные люди, обязанные своей внутренней мощью Богу, скажутъ вамъ, что они не одни, они знаютъ многихъ подобныхъ себѣ. А имъ можно вѣрить: они лучше кого-либо другого могутъ подмѣтить въ человѣкѣ религиозное чувство. Они откроютъ религію въ самомъ сокровенномъ уголкѣ вашего сердца, такъ какъ знаютъ ее. У всѣхъ этихъ людей мы констатируемъ радостное и окрыляющее ихъ сознаніе, что они связаны съ другими, связаны живой связью религіи. Имъ извѣстно общеніе вѣрующихъ, которое должно преодолѣть всякія религиозныя сомнѣнія. Вотъ почему отъ встрѣчи съ вѣрующими людьми мы получаемъ впечатлѣніе, что религія, которой такъ часто выносятся смертный приговоръ, далеко не умерла, а напротивъ, совершенно жива.

Совсѣмъ другая картина получается, когда въ наше время отстаиваютъ право религіи на существованіе. Это въ высшей степени странное зрѣлище. Здѣсь можно различить три главныхъ приѣма, хотя они и сплетаются другъ съ другомъ. Каждый изъ нихъ отстаиваетъ неотчуждаемая права религіи. Но дѣлается это такъ, что вмѣсто помощи на самомъ дѣлѣ приносится религіи лишь вредъ и грозятъ окончательно погубить ее. Къ сожалѣнію, это слѣдуетъ сказать также о томъ приѣмѣ, который оказываетъ роковое вліяніе на воззрѣнія о самой сущности религіи и проникаетъ во всѣ слои современнаго общества. Защитники религіи требуютъ отъ насъ послушанія ученіямъ и заповѣдямъ, даннымъ намъ въ откровеніи. Это требованіе имѣетъ за собой вѣскія основанія въ характерныхъ особенностяхъ христіанской религіи. Каждый христіанинъ чувствуетъ, что его вѣра въ Бога связываетъ его со святыми преданіями христіанства. Вѣдь то, что должно стать главнымъ содержаніемъ его собственнаго убѣжденія, уже дано ему исторіей: это то, чему учили, во что вѣрили

другіе. Мы вырастаемъ въ общинѣ христіанъ, во внутреннемъ общеніи съ христіанскою идеею. Мы знаемъ, что здѣсь царитъ духъ болѣе сильный и чистый, чѣмъ гдѣ либо. Уже это одно дѣлаетъ для насъ невозможнымъ пренебрежительное отношеніе къ религіознымъ преданіямъ христіанства. Мы видимъ, что значительная часть того духовнаго достоянія, которымъ мы дорожимъ больше всего на свѣтѣ, немислима внѣ этого преданія. Въ благодарности и благоговѣніи мы чувствуемъ себя связанными съ этимъ наслѣдіемъ отцовъ. Мы даже чувствуемъ себя какъ бы виноватыми въ томъ, что не культивировали этого наслѣдства изъ всѣхъ силъ нашихъ. Ясно: здѣсь на лицо нѣчто, чему мы должны повиноваться. Церковь, требуя послушанія священнымъ традиціямъ, печется о потребностяхъ и обязанностяхъ своей паствы. Если она предписываетъ намъ, чтобы мы, христіане, слушали Священное Писаніе, она имѣетъ на это нравственное право. Она уясняетъ намъ то, къ чему тяготѣетъ наша собственная совѣсть. Однако, это требованіе съ давнихъ поръ роковымъ образомъ расширяется въ христіанской общинѣ. Отъ насъ требуется не только слушать Священное Писаніе и такъ или иначе реагировать въ душѣ на слова его. Мы должны также считать его истиной. Впрочемъ, и этотъ императивъ можетъ имѣть правильный нравственный смыслъ, при условіи, что мы дѣйствительно считаемъ Писаніе истиной. Тогда это требованіе церкви сводится къ слѣдующему: мы не должны ограничиться тѣмъ, что считаемъ Писаніе истиной, должны претворить въ дѣло его мысли, построить жизнь согласно его ученію.

Предположимъ теперь, что это требованіе обращается къ людямъ, которыхъ цѣлая пропасть отдѣляетъ отъ Св. Писанія. Для того, чтобъ они подчинились этому императиву и называли это подчиненіе вѣрой или религіею, слово вѣра должно получить крайне неопредѣленный, опасный смыслъ. Тогда дѣйствительно придется согласиться съ знаменитымъ опредѣленіемъ вѣры, которымъ одинъ изъ злѣйшихъ враговъ церкви хотѣлъ поразить ее на смерть: вѣ-

ритель—значить объявлять истиннымъ то, что считаешь неистиннымъ. Ни одинъ христіанинъ не можетъ допустить этого толкованія, превращающаго вѣру въ ложь. А между тѣмъ это такъ, если, подчиняясь упомянутому требованію церкви, и считая слова Писанія истиной, человѣкъ на самомъ дѣлѣ думаетъ совершенно иначе. Именно въ этомъ положеніи находятся теперь очень многіе. Въ этомъ и кризисъ современнаго христіанства. Они не могутъ не сознавать, что требуемое отъ нихъ церковью подчиненіе—они называютъ его вѣрой—находится въ противорѣчій съ ихъ собственнымъ образомъ мыслей. Послѣдній-же опредѣляется научнымъ познаніемъ, сообщающимъ уму утонченные методы отношеній.

Цѣлыми тысячелѣтіями отъ человѣка скрыто было, что идеи религіи не согласуются съ познаніемъ, дающимъ намъ власть надъ дѣйствительностью. Только теперь наука подняла эту завѣсу, опредѣливъ основы и границы своего познанія. Это подняло ея продуктивность и придало такой вѣсь ея основнымъ идеямъ, что безъ нихъ не обходится сейчасъ и народная мысль. Ими пропитано даже народное образованіе. Люди преклоняются передъ успѣхами науки, измѣнившей лицо міра. Мы не можемъ воспрепятствовать этому. Съ такой же неудержимой силой проникаетъ въ народъ сознаніе, что съ точки зрѣнія науки содержаніе религіи, душа и ея Богъ, суть лишь продукты фантазіи. Со стороны церкви было-бы жестоко, не считаясь съ этимъ состояніемъ современнаго человѣка, просто-напросто предъявлять къ нему прежнее требованіе: ты долженъ считать истиной слова вѣры. Очевидно, церковь больше всего повредитъ лишь себѣ самой, если вызоветъ подобное впечатлѣніе. Мы вправѣ ожидать отъ нея другого.

Кто выступаетъ теперь въ защиту права религіи, долженъ считаться съ этимъ грандіознымъ духовнымъ переворотомъ. Послѣдній не оставляетъ никакихъ сомнѣній. Научный духъ приводитъ людей къ внутреннему конфликту съ религіозной идеей. Прежде такое состояніе было рѣдкостью.

Этотъ конфликтъ не можетъ быть устраненъ церковнымъ требованіемъ. Попытки наши повиноваться этому послѣд-
нему должны лишь поколебать душевную стойкость и по-
вести къ утратѣ человѣческаго достоинства. Если чело-
вѣкъ дѣйствительно склоняется передъ авторитетомъ, онъ
нисколько не вправѣ считать своей мысль, навязанную
послѣднимъ. Но авторитетъ лишь обязываетъ считаться съ
этой мыслью. Всякій, чувствующій величіе Св. Писанія, не
откажетъ въ уваженіи его мыслямъ. Но другое дѣло—со-
вершенно перенять эти мысли, согласиться съ ними. Тре-
бовать этого, значить завлекать человѣка на путь грѣха;
само требованіе есть, поэтому, зло. Ясно, что этого не
могутъ желать люди, въ силу своего религіознаго убѣ-
жденія, выступающіе на защиту религіи. Должны поэтому
оставить этотъ путь. Къ сожалѣнію, присяжные защитники
религіи очень мало считаются съ этимъ; напротивъ, тре-
буютъ отъ насъ безусловнаго согласія съ идеями Писанія.
Мы видимъ въ этомъ большой моральный ущербъ. Въ ре-
зультатѣ мораль мститъ церкви: противъ нея возстаетъ
совѣсть наша, которая должна была-бы, напротивъ, быть
носителемъ ея.

Если не закрывать глазъ на современное положеніе
вещей, то должно констатировать, что и второй куль-
тивируемый у насъ способъ защиты религіи можетъ при-
нести обыкновенно только вредъ. Людямъ, удалившимся
отъ церкви, все еще желаютъ доказать—на сей разъ на-
учнымъ путемъ—существованіе Бога и души. Однако, вся-
кій, знакомый съ характеромъ научнаго доказательства,
знаетъ теперь, какъ наука устанавливаетъ дѣйствитель-
ность чего-либо. А именно: представленіе о данномъ пред-
метѣ должно внести свою лепту въ законмѣрную связь
нашихъ представленій, должно способствовать проведенію
идеи законмѣрности. Другими словами, всякая попытка
научнаго доказательства оперируетъ съ вещами, обусло-
вливающими другія или обусловленными другими. Тѣмъ не
менѣе глубокомысленныя попытки доказать дѣйствитель-
ность того, что не подходитъ подъ эту формулу, прекра-

тятся не скоро. Въ основѣ ихъ лежитъ непреодолимое, ибо справедливое, упованіе на солидное научное познаніе: отъ него ждуть цѣнныхъ аргументовъ и для религіи. Спрашивается лишь, въ чемъ будетъ заключаться эта помощь. Можетъ-ли наука доказать дѣйствительность того, что является дѣйствительнымъ религіозно оживотворенному чувству? Научныя доказательства на эту тему могутъ радовать ихъ авторовъ, но другое дѣло—убѣдить другихъ. Здѣсь ихъ ждетъ пораженіе. Если другіе соглашаются съ этими доказательствами, то только потому, что содержаніе послѣднихъ уже прежде было для нихъ дѣйствительностью. Въ лучшемъ случаѣ подобнаго рода доказательства могутъ служить къ вѣщшему успокоенію. Однако, успокоеніе, достигнутое такимъ путемъ, имѣетъ въ религіозной области очень сомнительное достоинство. Человѣкъ вѣрующій находитъ утѣшеніе не въ общеобязательныхъ идеяхъ, а въ дарованномъ ему лично откровеніи Бога. Если-же онъ увѣровалъ въ иллюзію, что и въ религіи, какъ въ наукѣ, ему могутъ помочь доказательства или установленіе общеобязательныхъ идей, то отъ этого лишь страдаетъ его пониманіе сущности самой вѣры. Доказательства эти, если находятъ откликъ, далеко не безопасны и для религіи. Впрочемъ, безсиліе ихъ—порука, что они не принесутъ большого вреда.

Христіанская церковь давно чувствовала, какъ ничтожна для дѣла религіи сила такихъ доказательствъ. Поэтому всякую попытку въ этомъ направленіи напутствовали требованіемъ вѣры, т. е. признанія недоказуемаго. Одно должно было служить и дѣйствительно служило подкрѣпленіемъ другому. Но теперь это измѣнилось. Требованіе вѣры безсильно по отношенію къ людямъ, для которыхъ религіозныя представленія уже не являются чѣмъ-то само собой разумѣющимся и привычнымъ, къ людямъ, которые, напротивъ, все ярче чувствуютъ антагонизмъ между этими представленіями и общепринятымъ научнымъ мышленіемъ. Попытки научнаго доказательства религіозныхъ представленій все чаще наталкиваются теперь на возраженія, что

религіозная дѣйствительность, ея объекты не могутъ принадлежать къ законамѣрной дѣйствительности, открывающейся намъ въ научномъ мышленіи. Требованіе вѣры, которое прежде было чѣмъ-то само собою разумѣющимся, кажется человѣку нашего времени безсмысленнымъ; если не всѣмъ еще, то тѣмъ, мышленіе которыхъ построено на научныхъ принципахъ; а число ихъ все растетъ. Стараюсь доказать этимъ людямъ существованіе Бога, мы, напротивъ, лишь создаемъ у нихъ впечатлѣніе, что дѣло наше проиграно, разъ приходится прибѣгать къ такимъ средствамъ. Они отлично понимаютъ, что содержаніе религіозной вѣры, какъ нѣчто безусловное, не допускаетъ никакого доказательства.

Когда старые научные приемы отстаиванія вѣры оказались недѣйствительными, новое время прибѣгло къ третьему, отчаянному средству. Оно поняло, что для большинства современныхъ культурныхъ людей религія не является болѣе само собою разумѣющейся истиной, что отъ нихъ поэтому нельзя ожидать повиновенія священной традиціи, идеи которой находятся въ рѣзкомъ противорѣчій съ всеильнымъ нынѣ образомъ мышленія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ оно сознало, что содержаніе религіи не относится къ категоріи доказуемыхъ истинъ. А разъ истина религіи не входитъ больше въ кругъ обычныхъ представленій, какъ прежде, и не можетъ быть закрѣплена доказательствами, то не лучше-ли вообще оставить въ сторонѣ вопросъ объ истинности объектовъ религіи. Послѣдніе находятся по ту сторону того, что доступно научному изслѣдованію. Зато религіозныя идеи могутъ быть мыслимы какъ необходимый продуктъ человѣческой природы. Въ насъ, людяхъ, говорятъ намъ, съ особенной силой царитъ инстинктъ самосохраненія всего живого. Мы не только должны умереть, какъ всякая тварь. Мы знаемъ также, что должны умереть. Мы видимъ, какъ безпрестанная смѣна условій, отъ которыхъ зависитъ наше существованіе, подготавливаетъ нашу смерть, очищаетъ мѣсто другой жизни. Сознаніе наше протестуетъ противъ такой судьбы. И чудная

идея религіи должна помочь намъ подняться надъ послѣдней. Итакъ, говорятъ намъ, мы держимся за религію, потому что не въ состояніи принести въ жертву самого себя. Гете тоже выразился въ этомъ смыслѣ, когда утверждалъ, что идея безсмертія истинна, потому что мы не можемъ обойтись безъ нея. Мы не удивляемся, что въ наше тяжелое время ухватились и за это средство для спасенія религіи. Впрочемъ, здѣсь дѣйствительно имѣется ссылка на важный элементъ религіи. Религія указываетъ человѣку, чувствующему себя потеряннымъ въ этомъ мірѣ, возможность другой жизни; это одинъ изъ факторовъ, объясняющихъ могучее воздѣйствіе религіи на человѣка. По крайней мѣрѣ, ученики Иисуса были всегда убѣждены, что настоящая жизнь ихъ началась лишь съ того момента, когда сила ихъ вѣры восторжествовала надъ представленіемъ о смерти. Однако, это еще не значитъ, что религія можетъ быть построена только на стремленіи инога человѣка къ жизни и блаженству. Такого рода отстаиваніе религіи является напротивъ, величайшимъ униженіемъ ея. Этого взгляда на религію придерживались философы - атеисты. Если-бы тайна религіи дѣйствительно заключалась не въ чемъ иномъ, какъ въ этомъ стремленіи, серьезные люди имѣли-бы полное основаніе игнорировать ее. Религія оказывается здѣсь просто преднамѣренной иллюзіей, отъ которой отказывается всякая уважающая себя личность.

Тѣмъ не менѣе защитники религіи не должны терять надежду, что прогрессъ науки самъ очиститъ имъ дорогу. Во-первыхъ, кто въ состояніи вѣрить въ то, что ходъ исторіи направляется Богомъ, тотъ скажетъ себѣ, что Богъ самъ подвергъ вѣрующихъ испытанію. Отчего потеряли теперь свою силу старые способы отстаиванія религіи? Ясно, что виной этому только историческое развитіе, прогрессъ науки: познавъ свои предѣлы, наука стала независимой и могучей. Намъ приходится мириться съ тѣмъ, что, развиваясь, наука пріобрѣтаетъ громадную власть надъ умами и затрудняетъ—сравнительно съ прежнимъ временемъ—обычное господство и распространеніе религіи.

Теперь мучительнѣе, чѣмъ когда-либо, въ человѣкѣ пробуждаются сомнѣнія: какимъ образомъ сверхъестественное можетъ быть дѣйствительнымъ, разъ наука въ своихъ поискахъ дѣйствительности никогда не можетъ натолкнуться на него, какъ на фактъ. Прежняя наивная вѣра потрясена, но эта вѣра была не столько собственнымъ переживаніемъ и достояніемъ личности, сколько частью народной культуры и обычая. Религіозные люди могутъ узрѣть въ этомъ перстъ Божій и преклониться передъ волей Всевышняго, направляющаго религію въ новыя формы сообразно съ духовнымъ прогрессомъ человѣчества.

Впрочемъ, сама религія стремится отбросить то, что отымается у нея теперь прогрессомъ науки. Сущности религіи противорѣчитъ всякое насиліе надъ человѣкомъ. Религія должна дѣйствовать на насъ только убѣжденіемъ. Она не связываетъ, а освобождаетъ. Ей совсѣмъ не пристало заставлятъ человѣка соглашаться съ тѣмъ, въ чемъ онъ не убѣжденъ. Это было бы покушеніемъ на сущность религіи, а не средствомъ укрѣпленія ея. Именно такъ, а не иначе должна смотрѣть на дѣло и сама религія. Поэтому въ неудачѣ этихъ попытокъ религія видитъ не упадокъ, а, напротивъ, торжество своихъ сокровенныхъ силъ. Далѣе, въ наше время растетъ сознаніе, что реальность Бога, реальность истинно живой души не можетъ быть никогда доказана, что нисколько, однако, не уничтожаетъ религіи. Религія, напротивъ, уже давно, въ силу собственной своей природы, пришла къ такимъ же выводамъ. Естество человѣка не вмѣщаетъ того, что присуще духу божества. Лишь внутренне переродившись, человѣкъ въ состояніи, по мысли апостола, постичь дѣйствительность Бога. Эти слова апостола Павла никогда не были совершенно забыты церковью. Даже тѣ, кто считали возможнымъ и необходимымъ доказывать воочію существованіе Бога, даже они не чужды были этихъ мыслей о глубокой сокровенности Бога. Если затронутый наукой умъ сомнѣвается въ возможности доказать существованіе Бога и души, это нисколько не затрагиваетъ религіи. Здѣсь

религія одержала верхъ надъ своими собственными защитниками. А разъ такъ, разъ отсутствіе доказательствъ есть побѣда религіи, приходящей къ познанію самой себя, то, слѣдовательно, и результатъ этого положенія вещей, безпокойство, вселившееся въ нашу религіозную жизнь, должно быть лишь полезно религіи. Конечно, религія навсегда должна отказаться отъ той увѣренности, которую придаютъ нашимъ представленіямъ научныя доказательства. Но именно это и сообщаетъ ей ея истинный характеръ: религія есть борьба живого за живое. Мы только потому находимъ въ религіи убѣжище отъ ига природы, что религія строитъ свои истины не на познаніи природы. На вопросъ, поставленный нами выше, мы можемъ, стало быть, отвѣтить утвердительно: расцвѣтъ науки, поставивъ религію въ новое положеніе, лишь способствуетъ ея усиленію. Какъ и всякая другая область нашей духовной жизни, религія крѣпнетъ, отбрасывая отъ себя чуждые ей элементы и возвращаясь къ своей сокровенной сущности.

Религія нашла самое себя. Но какъ? Въ чемъ ея сущность? Что остается отъ ея сверхъестественнаго содержанія, разъ она сама соглашается, что доказать его невозможно? Могутъ ли послѣ этого серьезные люди вообще серьезно относиться къ чудесамъ религіи? Эти вопросы не страшны человѣку, сердце котораго принадлежитъ религіи. Ибо зная религію, онъ знаетъ также ея силу. Онъ на личномъ опытѣ убѣдился, что недоказуемая утвержденія религіознаго характера стали для него истиной, укрѣпившей и освободившей его душу. Однако, если для него эти вопросы не страшны, то, быть можетъ, тѣмъ страшнѣе они для другихъ? Для тѣхъ, которые чувствуютъ, что въ религіи скрывается какая-то тайна, но не знаютъ, какъ подойти къ ней. Нѣтъ, и здѣсь результатъ можетъ быть утѣшительнымъ. Наука не ведетъ обязательно къ отпаденію отъ религіи, напротивъ, она помогаетъ найти правильный путь къ ней. Для этихъ людей религіозныя идеи давно уже перестали быть чѣмъ-то само собой разумѣющимся, обычнымъ явленіемъ. Они не могутъ также проникнуться религіей, сознательно уяснивъ себѣ ея

сущность. Чтобъ усвоить идею, надо прежде всего быть въ состояніи понимать ея правоту. А для нихъ эти идеи заключаютъ въ себѣ массу непонятнаго, не могутъ поэтому казаться имъ обоснованными и истинными. Впрочемъ, современному человѣку нѣтъ необходимости прибѣгать къ этимъ тщетнымъ попыткамъ; наука напередъ установила, что эти идеи не поддаются доказательству, съ своей стороны это подтвердила также религія. А разъ религія сама признала это, и разъ она желаетъ сохранить за собой свою міровую роль, а не стать достояніемъ диллетантства, путь къ ней долженъ вести не черезъ эти не всѣмъ доступныя идеи. Мы должны, наконецъ, искать его въ другой плоскости. Въ религіи вовсе не на первомъ планѣ идеи и ученія. Если они вообще имѣютъ здѣсь мѣсто, то лишь какъ результатъ того новаго, что человѣкъ узрѣлъ въ религіи, и что остается скрытымъ отъ другихъ. Религія, прежде всего, дѣло личнаго опыта. Только тотъ обрѣтаетъ ее, кто прислушивается къ голосу дѣйствительности, открывающейся только ему самому.

Однако, это не значитъ, что содержаніе религіи приходится къ человѣку, какъ чувственный опытъ внѣшняго міра. Никто не воспріялъ Бога своими внѣшними чувствами, никто не видѣлъ его, не слышалъ. Религіозные люди часто говорятъ, что слышали голосъ Бога; со стороны людей, знающихъ религію только по ея внѣшнимъ проявленіямъ, было-бы во всякомъ случаѣ большой поспѣшностью объявить это безсмыслицей. Но можно и должно сказать, что здѣсь не можетъ быть и рѣчи о чувственномъ воспріятіи. Богъ не является ни въ движеніяхъ массъ въ пространствѣ, ни въ сокровеннѣйшихъ движеніяхъ нашей души такъ, чтобы безъ дальнѣйшаго можно было сказать: это Богъ, а не что иное. Однако, если мы и не въ состояніи воспринимать Бога, быть можетъ, наше убѣжденіе въ его существованіи все же покоится на данныхъ нашего опыта. Во всякомъ случаѣ, Богъ для насъ только тогда реаленъ, если нашъ собственный опытъ заставляетъ насъ считать его таковымъ. Мы должны согласиться съ этимъ, несмотря на

то, что знаемъ невозможность доказать дѣйствительность Бога изъ дѣйствительности міра. Если наша увѣренность въ Богѣ не покоится на фактахъ, которые мы можемъ показать другимъ и которые мы называемъ общимъ именемъ міра, то создается впечатлѣніе, будто у религиозныхъ людей отымаются почва изъ подъ ногъ. Религія покоится у каждаго человѣка только на опытѣ, лично пріобрѣтенномъ, стало быть, на фактахъ, которыхъ онъ не въ состояніи ни сообщить, ни доказать никому другому.

Въ религиозныхъ кругахъ многіе и слышать не хотятъ о такомъ рѣшеніи проблемы и съ паѳосомъ отвергаютъ его, какъ опустошающій религію субъективизмъ. Они сами называютъ себя позитивистами и настаиваютъ, что религія должна покоиться на фактахъ, на которые можно было-бы указать всѣмъ и каждому. Эти господа не замѣчаютъ, что точно то же говорятъ именно противники религіи вообще. Тѣ тоже утверждаютъ, что убѣжденія человѣка могутъ быть прочно обоснованы только на доказуемыхъ фактахъ. Нѣтъ сомнѣнія, церковные позитивисты имѣютъ въ виду явленія чуда; это должно отличать ихъ отъ упомянутыхъ противниковъ религіи, которые требуютъ фактовъ естественнаго порядка, т. е. находящихся въ естественной связи съ другими фактами. Однако, этимъ различіемъ церковные позитивисты не измѣняютъ дѣла. Они сами ставятъ себя въ положеніе, заранѣе осуждающее ихъ на капитуляцію передъ натурализмомъ, сами готовятъ моментъ когда вынуждены будутъ признать правоту враговъ религіи. Моментъ этотъ дѣйствительно наступитъ тогда, когда они убѣдятся, что мы въ состояніи представлять себѣ доказуемые факты только какъ составныя части природы. Какъ только церковные позитивисты поймутъ этотъ основной научный принципъ, не отказываясь при этомъ отъ своей точки зрѣнія, они не могутъ не стать натуралистами. Лишь признаніе своей ошибки, отказъ отъ заблужденія, что убѣжденіе вѣрующихъ основывается на доказуемыхъ фактахъ, можетъ уберечь ихъ отъ такого печальнаго результата.

Наша задача, познание религии в ее истинной сущности, очень затрудняется, если требовать для фактовъ, составляющихъ содержание религии, научной достовѣрности. Что набожные люди вѣрятъ в такую возможность, не представляетъ ничего удивительнаго. Они дѣлаютъ это въ вѣщую славу религии. Но отъ этихъ несостоятельныхъ утверждений, въ концѣ концовъ, терпитъ сама религія. Во-первыхъ, это вноситъ въ нее элементъ жестокости и насилія, чуждый ея природѣ. Чего можно добиться доказательствами, то считаютъ также возможнымъ навязывать другимъ. Но претендуя на эту власть науки, религія теряетъ свою собственную силу. Такого рода притязательная и насильственная религія не утѣшаетъ человѣка и вообще не имѣетъ власти надъ сердцами. Мы радуемся, что въ культурныхъ государствахъ прошло время, когда церковная организація могла пользоваться въ своихъ цѣляхъ государственной властью. Истинная религія лишь выиграла отъ этого. Она еще болѣе выиграетъ, когда наконецъ восторжествуетъ сознание, что религии не пристала категорическая форма науки. Религія достигла совершенства въ душѣ человѣка, когда наука еще только зарождалась. Но какъ факторъ культурной общественной жизни религія созрѣла гораздо позже, нежели наука. Въ настоящее время религія дошла въ своемъ развитіи до момента, когда ея сила зависитъ отъ собственнаго самоограниченія. Наука достигла своего могущества, отказавшись отъ познания сверхчувственнаго міра. вмѣстѣ съ этимъ ей стало ясно, что она можетъ совершить въ этихъ опредѣленныхъ границахъ. Съ религіей отдѣльной личности дѣло несомнѣнно тоже обстоитъ такъ: она сильнѣе, если не претендуетъ болѣе на общеобязательное значеніе своихъ идей и не берется доказывать ихъ. Ибо въ такомъ случаѣ вѣрующему остается то, что одно является источникомъ живой религии: пережитое имъ самимъ откровеніе Бога. Быть можетъ, позволительно надѣяться, что и въ жизни народовъ религія лишь окрѣпнетъ, если поймутъ, что идеи ея не могутъ имѣть общеобязательной силы, такъ какъ въ

нихъ всегда выражаются лишь личныя переживанія вѣрующаго.

Идеи религіи могутъ быть понятны лишь для самого вѣрующаго. Но въ такомъ случаѣ должно уяснить то переживаніе, изъ котораго рождается религія. Ибо религія не выжидаетъ, пока мы придемъ къ ней, а сама ищетъ насъ, стремится покорить наше сердце. Заинтересовывать религіей возможно, конечно, только благодаря тому, что въ переживаніяхъ людей имѣются точки соприкосновенія съ религіей: мы открываемъ человѣку глаза на то, что творится въ его же душѣ. Но въ такомъ случаѣ необходимо, чтобъ этотъ внутренній опытъ могъ быть обнаруженъ у каждаго изъ насъ, чтобъ можно было, исходя изъ свойствъ его, требовать внимательнаго отношенія къ нему со стороны всѣхъ. Отъ человѣка, которому открывается доступъ къ религіи, не требуется, стало быть, пониманія и провѣрки труднаго доказательства; онъ долженъ лишь углубиться въ свою собственную душу, отдать себѣ отчетъ въ важномъ явленіи своей собственной жизни.

Когда насъ постигаетъ ударъ судьбы, и мы чувствуемъ, что почва уходитъ изъ подъ нашихъ ногъ, мы глубоко потрясены и душа наша очищается. Это понятно всякому. Въ такой моментъ мы невольно отдаемъ себѣ отчетъ во всей нашей прежней жизни и задаемъ себѣ цѣлью измѣнить ее въ будущемъ. Можно ли требовать отъ человѣка, чтобъ онъ собственными усиліями пришелъ къ такому состоянію, пережилъ такое потрясеніе? Очевидно, это не имѣетъ смысла. Ибо въ такомъ случаѣ отсутствуетъ самое главное: дѣйствительность, оказавшаяся сильнѣе насъ, необходимость, поставившая на голову весь нашъ привычный образъ мыслей.

Подчиняясь въ религіозномъ отношеніи чужимъ вліяніямъ, мы только обнаруживаемъ нашу душевную шаткость и слабость. Мы становимся жертвой лжи и неправды. Наше рѣшеніе подчиниться образу мыслей, совершенно не соотвѣтствующему нашимъ собственнымъ потребностямъ, призрачно и къ религіи не ведетъ. Ничто не является въ

такой мѣрѣ препятствіемъ для религіозности, какъ преднамѣренная искусственность; ибо религія—самое естественное въ человѣкѣ. Единственный путь постичь Бога—это наши собственныя, достовѣрныя переживанія. Поворотъ къ религіи можетъ произойти лишь на почвѣ нашего собственнаго душевнаго опыта. Будучи постояннымъ и неотлучно съ нами, опытъ этотъ остерегаетъ душу отъ безпрепятственнаго тяготѣнія къ дѣйствительности, называемой, обычно, міромъ.

Намъ всѣмъ болѣе или менѣе знакомы мука и тревога души, постоянно сопутствующія намъ на жизненномъ пути. Подъ этимъ не слѣдуетъ лишь понимать то, что на самомъ дѣлѣ сюда не относится. Мы часто слышимъ, что человѣкъ находитъ путь къ Богу въ угрызенияхъ нечистой совѣсти. Безспорно, человѣкъ, дѣйствительно мучимый страхомъ за содѣянные нравственныя прегрѣшенія, чувствуетъ себя вынужденнымъ искать Бога. Далеко не у всѣхъ, однако, столь чуткая совѣсть, не у всѣхъ воспоминанія о содѣянномъ ложатся тяжелымъ бременемъ; и ни у кого изъ людей это чувство не бываетъ всегда живо и всеильно. Конечно, при желаніи можно себя принудить, и даже уговорить, повѣрить въ неизсякаемую жизненность этого чувства. Но такіе пріемы лишь усиливаютъ душевное смятеніе и удаляютъ насъ отъ истинной религіи.

Поворотъ къ религіи происходитъ гораздо проще. Стоитъ только нѣсколько освободиться отъ власти простой растительной жизни, и мы уже близки къ нему. Несомнѣнно, каждому человѣку присуще убѣжденіе, что жизнь заключена въ немъ самомъ. Чтобъ убѣдиться въ фактѣ нашего существованія, намъ нѣтъ надобности ссылаться на наши отношенія къ другимъ вещамъ. Представленіе о насъ самихъ напередъ связано съ каждымъ изъ нашихъ представленій. Мы не можемъ собственно сказать, что мы познаемъ здѣсь насъ самихъ, наше я, но повсюду, гдѣ мы что-либо познаемъ, оно можетъ быть осознано нами, какъ субъектъ этой нашей познавательной дѣятельности. И только благодаря этому сознанію нашего

я, нашей собственной жизни, познаваемые нами объекты получают окраску дѣйствительности, сотканной всецѣло изъ наслажденій или лишеній, вожделѣній или отказовъ, страданій или преодоленій. Въ такой дѣйствительности проходитъ и вся жизнь человѣческая. Только событія, къ которымъ относятся съ точки зрѣнія собственной, личной жизни, лишь онѣ образуютъ дѣйствительный міръ человѣка. Въ сравненіи съ красочностью жизни объективныя отношенія вещей, составляющія цѣль научнаго познанія, кажутся скудными абстракціями. Эти научныя опредѣленія необходимы намъ, какъ вспомогательное средство къ жизни. Лишь изучивъ вещи и процессы въ ихъ внутренней причинной связи, познавъ весь ходъ происшествій, мы въ состояніи заставить ихъ служить нашимъ цѣлямъ. Было бы весьма странно предполагать, что это научное познаніе дѣйствительности можетъ когда либо стать главнымъ содержаніемъ нашей жизни. Ибо, какъ разъ научная работа устраняетъ изъ нашихъ представленій о вещахъ моменты придающіе имъ интересъ въ нашихъ глазахъ, составляющіе сущность нашей собственной жизни. Чтобъ привести насъ въ движеніе, событія должны затронуть наше интимное я, то, чѣмъ мы желаемъ быть для самихъ себя. Только внутреннее возбужденіе рождаетъ душевное богатство.

Человѣкъ обреченъ на внутреннюю пустоту и бѣдность, если не стремится сосредоточиться на своей собственной сущности и отстоять ее отъ чуждыхъ вліяній. Только черпая изъ собственнаго источника, мы можемъ сдѣлать своимъ достояніемъ и то, что притекаетъ къ намъ извнѣ. Иначе даже для самага бѣднаго изъ насъ земные дары оказываются невольно, обиліе ихъ станетъ непосильнымъ бременемъ. Кто не желаетъ убить въ себѣ здоровые импульсы жизни, волей неволей прибѣгаетъ къ простѣйшему средству внутренней концентраціи. Онъ ставитъ себѣ задачу, могущую стать цѣлью всей его жизни. Постоянное самонаблюденіе и самоанализъ не дѣлаютъ еще человѣка внутренне живымъ. Лишь тяготѣніе къ добровольно поставленной себѣ задачѣ, серьезное, активное служеніе

ей—въ состояніи удержать жизненный строй личности на извѣстной высотѣ. Забывая себя въ добросовѣстной, честной работѣ, мы и спасаемъ себя изъ мрака смерти. Оставаясь вѣрны труду и служенію, мы подчиняемъ себѣ окружающую среду. Въ самозабвеніи труда, направленного къ достиженію единой цѣли, человѣкъ находитъ самого себя. Онъ пріобрѣтаетъ, такимъ образомъ, твердый, спокойный взглядъ внутренне живого существа.

Если личность обнаруживаетъ наклонность къ подобнымъ подъемамъ, она на пути къ религіи. Полная же противоположность религіи это—состояніе душевной смуты и разсѣянности. Вотъ гдѣ собственно—безбожіе. Кто растворяется въ чужомъ, теряя при этомъ самого себя, кто не стремится каждый разъ сызнова завоевать свое внутреннее живое единство, тотъ удаляется также отъ Бога. Богъ является намъ только въ этой живой борьбѣ духа за свое собственное я. Благочестіе, вѣра зарождается не въ области таинственнаго, не въ туманныхъ фантазіяхъ нашихъ чувствъ; нѣтъ, оно нѣчто очень ясное и положительное, начало благочестія—прилежаніе. Отъ людей, за которыми можно предполагать дѣйствительный религіозный опытъ, мы всегда услышимъ, что Богъ гораздо ближе къ намъ, когда мы добросовѣстно исполняемъ свое дѣло, нежели тогда, когда мы стараемся достигъ благочестія особыми, заимствованными нами, искусственными приемами. Но гораздо важнѣе ихъ словъ пріобрѣтенный нами путемъ честнаго труда собственный опытъ. Трудъ истощаетъ наши силы, и мы нуждаемся въ отдыхѣ. Отдыхъ этотъ, какъ желанный перерывъ, долженъ быть для насъ такъ-же святъ, какъ самъ трудъ. Но направляя силы на цѣль, поставленную себѣ нами, мы увеличиваемъ наши силы, вводя единство въ нашу жизнь. Мы стараемся укрѣпить неустойчивое чувство живого, доводя до сознанія то, чѣмъ мы хотѣли стать благодаря собственнымъ усиліямъ. Извѣстно, какъ это бываетъ, когда мы серьезно хотимъ представлять что-нибудь изъ себя въ собственныхъ глазахъ, или когда мы стремимся стать

свободными людьми. Мы тогда ставимъ себѣ цѣль, въ безусловной правотѣ которой мы убѣждены, т. е. обще-обязательную и не обусловленную никакими частными обстоятельствами. Наши волевые импульсы въ этомъ направленіи мы называемъ нравственностью, а объектъ нашей воли—добромъ. Серьезное отношеніе къ своимъ нравственнымъ обязанностямъ есть единственный путь къ жизни: мы только въ томъ случаѣ можемъ считать себя независимыми отъ обстоятельствъ, совершенно свободными, если постигли нѣчто, безусловно и всегда насъ обязывающее. Если человѣкъ въ своей душевной жизни, гдѣ его никто не можетъ контролировать, не желаетъ ступить на этотъ путь нравственнаго познанія, его ничто не спасетъ отъ внутренняго развала. Не поможетъ и религія, призваніе коей вовсе не заключается въ нахожденіи тайныхъ средствъ отъ ударовъ неумолимой судьбы. Приписывая подобную роль религіи, мы унижаемъ ее.

Развѣ опредѣляемая нравственнымъ познаніемъ воля можетъ заставить замолчать наше стремленіе къ истинной жизни? Чѣмъ высшія цѣли ставимъ мы себѣ, чѣмъ сильнѣе притягиваютъ онѣ насъ, тѣмъ сильнѣе также онѣ отбрасываютъ насъ назадъ. Таковъ нашъ удѣлъ, когда мы всею душой отдаемъ служенію добру. Ибо мы видимъ тогда, что не можемъ всецѣло раствориться въ стремленіи къ добру. Оглядываясь на пройденный нами путь, мы чувствуемъ, что въ такой же мѣрѣ далеки отъ нашего нравственнаго идеала, въ какой ему принадлежали всѣ наши силы и помыслы. Честный труженикъ, борющійся за высокіе идеалы, подверженъ поэтому разочарованіямъ, неизвѣстнымъ человѣку косному. Человѣку косному, впрочемъ, никогда не избавиться отъ глухой тоски. Но совершенно иначе страдаетъ труженикъ, видящій крушеніе своихъ усилій. Приходя къ сознанію, что для истинной свободы и жизни необходимо подчинить свою волю обще-обязательному идеалу, человѣкъ тѣмъ самымъ творитъ вѣчный судъ надъ самимъ собою: безпрестанно онъ сознается себѣ, что не подчинился безъ остатка добру, не

слѣдовалъ ему во всемъ непрекословно, а старался обойти его и вступать съ нимъ въ сдѣлки. Найденный самимъ человѣкомъ законъ или идеаль, какъ единственный путь къ истинной жизни, лишается своей силы; онъ неспособенъ больше одухотворить человѣка. Только истинно нравственный человѣкъ испытываетъ этотъ разладъ во всей его остротѣ: всегда стремится обрѣсть собственную жизнь, ему кажется, что уже обрѣлъ ее, а въ дѣйствительности никогда ея не имѣеть. Онъ не только проводитъ жизнь въ страхѣ и печали, но самого себя же осуждаетъ.

Быть-можетъ, намъ вообще не дано осознать свою собственную жизнь. По крайней мѣрѣ, великое множество людей, повидимому, проводятъ жизнь исключительно между трудомъ и развлеченіями, пока смерть не закрѣпитъ ихъ собственнаго приговора, сводящаго ихъ существованіе къ нулю. Многіе достаточно серьезны, чтобы видѣть въ этомъ несчастьѣ человѣческой жизни, но считаютъ, что надо мириться съ такой участью; они дѣйствительно готовы мириться съ ней. Кто въ состояніи обойтись безъ истины собственной жизни, тотъ отказывается отъ религіи. Намъ нѣтъ надобности опровергать этихъ защитниковъ мужественной резигнаціи, они сами себя опровергаютъ. Ибо, поскольку они не просто прозябаютъ, они все-же на каждомъ шагу обнаруживаютъ сознаніе своей особой жизни. Все, что они дѣлаютъ, все, что они терпятъ, каждый моментъ ихъ жизни проникнуть сознаніемъ, что это они дѣлаютъ, они терпятъ. Но уже признаніе собственнаго я—невольное утвержденіе факта своей же собственной жизни. Отказъ отъ послѣдней, стало быть, не дѣйствителенъ, призраченъ. Seriously вообще нельзя ставить вопроса, считать-ли намъ наше я фикціей. Быть человѣкомъ значитъ особымъ образомъ проявить и утвердить самого себя.

Однако наше я, котораго мы не можемъ заглушить въ себѣ, не даетъ намъ еще истинной жизни. Оно лишь не позволяетъ заглухнуть стремленію къ ней. Душу нашу не можетъ заполнить ни привязанность къ вещамъ, возбу-

ждающимъ наши желанія, ни работа на пути къ избранной нами нравственной цѣли. Вещи всегда слишкомъ незначительны, а цѣль нравственнаго сознанія во всякій моментъ превышаетъ наши силы. Мы необходимо подымаемся надъ вещами, когда мы въ силу нравственнаго закона становимся свободными. Но мы всегда останемся позади поставленной себѣ моральной задачи. Представленіе о „я“ неизгладимо въ человѣкѣ. Оно повелительно требуетъ жизненнаго содержанія, которому мы могли-бы отдаться всей душой. Только такимъ образомъ мы можемъ мыслить истинную жизнь человѣка. Вещи становятся тѣмъ, что онѣ суть, лишь благодаря взаимной связи между ними. Дѣйствительно живое существо, напротивъ, само себя дѣлаетъ тѣмъ, что оно есть. На первый взглядъ это кажется въ мірѣ человѣческомъ невозможнымъ. Вѣдь человѣкъ тоже звено въ цѣпи природы, связанъ съ ней тысячью нитей, зависитъ отъ нея не только внѣшне, но и въ своей внутренней жизни. Правда моментами, онъ чувствуетъ себя свободнымъ, а именно тогда, когда отдается тому, что ему нравится. Онъ скоро, однако, замѣчаетъ, что находится во власти объектовъ внѣшняго міра, привязанность къ нимъ дѣлаетъ его на самомъ дѣлѣ несвободнымъ. Мы никогда не можемъ освободиться отъ этой безграничной зависимости отъ природы. И все-же нашъ внутренній голосъ требуетъ свободы.

Въ силу нравственнаго познанія, или благодаря самостоятельному рѣшенію разумной воли, мы въ состояніи считать свою цѣль безусловно необходимой. Въ этой своей дѣятельности, мы, повидимому, внѣ зависимости отъ окружающей среды, стало-быть, свободны и истинно живы. Но чѣмъ искреннѣе мы отдаемъ себя служенію найденному нами идеалу добра, тѣмъ становится яснѣе, что мы никогда не достигнемъ его въ совершенствѣ. Представленіе о добрѣ или о безусловно необходимомъ все расширяется, а наша собственная дѣятельность возвышаетъ и подымаетъ насъ. Поэтому мы никогда не обладаемъ вполнѣ

добромъ или тѣмъ, что сами считаемъ нравственно хорошимъ. Мы всегда должны выйти за предѣлы нашего міра. Не самоутвержденіе, а самоуничтоженіе—цѣль нравственной дѣятельности. Въ этомъ ея смыслъ. Человѣкъ проводитъ границу между тѣмъ, что онъ есть, и тѣмъ, чѣмъ онъ долженъ быть. Поэтому даже въ нравственныхъ проявленіяхъ человѣка никогда не имѣетъ мѣста совершенное раствореніе всего нашего существа въ служеніи извѣстной цѣли. Мы все требуемъ отъ себя этого и каждый разъ должны признаться, что не достигаемъ цѣли. А въ такомъ случаѣ, нравственная воля тоже не въ состояніи укрѣпить въ насъ сознаніе собственной жизни. Напротивъ, нравственная воля всегда подчеркиваетъ, что независимость, которую мы считали уже нашимъ достояніемъ, лишь должна быть завоевана.

Отсюда вытекаетъ фактъ, который, правда, всегда невольно и откровенно утверждали пророки религіи, но наука все еще недостаточно оцѣнила во всемъ его неизмѣримомъ значеніи. Общеобязательное познаніе всего дѣйствительнаго въ наукѣ не оставляетъ мѣста для дѣйствительности нашей собственной жизни. Ибо объектъ этого познанія—природа, въ коей всѣ явленія и происшествія находятся во взаимной зависимости, есть, слѣдовательно, противоположность самостоятельной или истинной жизни. Общеобязательныя идеи нравственности или разумной воли тоже не въ состояніи обосновать нашего представленія о фактѣ собственной жизни, сдѣлать его очевиднымъ. Созданное этой волей общеобязательное познаніе нравственнаго закона или добра говоритъ намъ, что мы каждый разъ сызнова должны требовать для себя самостоятельной истинной жизни и такимъ образомъ всегда находиться на пути къ недостигаемой цѣли.

Мы стоимъ передъ фактомъ: дѣйствительность нашей личной, собственной жизни не выводима изъ общеобязательнаго познанія. Истинность жизненнаго чувства никакими доказательствами установлена быть не можетъ. Ни наука, ни нравственность не въ состояніи обезпечить намъ

истины живущаго въ насъ сознанія своей собственной жизни. Однако столь-же несомнѣнно, что если не наука, то требованія морали вызываютъ въ душѣ нашей вѣчный вопросъ: на чемъ зиждется у человѣка сознаніе собственной жизни, въ чемъ ея истина? Представленіе о „я“, проявляющемся въ нашихъ поступкахъ, неразрывно связано именно съ моральной волей. Ставя себѣ цѣлью свободу, мы уже тѣмъ самымъ считаемъ себя свободными. Стремясь служить добру, мы въ силу этого повышаемъ чувство внутренней самостоятельности. Отъ этого, однако, представленіе нашего я, самости не становится еще истиннымъ. Ибо если мы не можемъ доказать другимъ и поэтому считать общеобязательнымъ существованіе самодовлѣющаго или истинно живого существа, то, съ другой стороны, наши нравственные стремленія и поступки также не даютъ намъ увѣренности въ истинности нашей собственной жизни. Но если такъ, то мы не можемъ отвергнуть того предположенія, что по крайней мѣрѣ иллюзія „я“ или жизни возникаетъ именно на почвѣ предвосхищенія требованій нравственности. Серьезный человѣкъ не мирится, однако, съ иллюзіей жизни, его долгъ—искать разрѣшенія вопроса, какимъ образомъ представленіе о „я“, о самости, объединяющее все наше существованіе, можетъ стать истиннымъ? Повторяю, съ помощью общеобязательныхъ идей науки и морали не доказать этого; остается искать обоснованія въ томъ, что человѣкъ не въ состояніи сообщить или доказать другимъ, въ томъ, что онъ переживаетъ только для себя самого. Вопросъ этотъ повелительно встаетъ передъ нами, когда призрачная жизнь становится морально невыносимой.

Мы не обладаемъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ, мы можемъ лишь найти его. Если-бы всѣ пришли къ убѣжденію, что жизнь лишь иллюзія, человѣчество не могло-бы имѣть исторіи, не могло бы выйти изъ состоянія хаоса. Только жертва со стороны человѣка дѣлаетъ возможнымъ прогрессъ человѣчества. А если жизнь наша—ничто, намъ нечѣмъ жертвовать. Мы утверждаемъ: только религія

дѣлаетъ возможной исторію ■ человѣка, какъ носителя ея. Для всякаго осѣненного религіей ясно, что человѣкъ становится человѣкомъ только въ силу религіи. Не природная мощь генія, а тихая жизнерадостность религіозныхъ людей создаетъ содержаніе исторіи. Всѣ событія міровой жизни лишились бы смысла и цѣли, если-бы ими не смогли воспользоваться истинно живые люди, непохожіе на тѣхъ, которые въ сознаніи собственнаго ничтожества превращаютъ все въ иллюзію и ничто. Жизнерадостность религіозныхъ людей подымаетъ остальныхъ. Бремя труда было-бы невыносимо, если-бы не было людей, при всей своей нуждѣ таящихъ въ самихъ себѣ неисчерпаемый источникъ надежды и утѣшенія, людей, живущихъ дѣйствительной, истинной жизнью.

Монотеистическая религія наглядно показываетъ намъ, что такъ было испоконъ вѣковъ. Всякій, знающій эту религію, пойметъ, что въ ней обнаруживается вѣра и упованіе людей, открывшихъ для себя то, что дало ихъ жизни силу и истину. Путь къ религіи для современнаго человѣка лежитъ въ уразумѣніи этого смысла ея: онъ не долженъ дать заглухнуть въ душѣ своей великому вопросу— какъ обрѣсти истинную жизнь?

Чтобы найти путь къ религіи, надо прежде всего не заставлятъ себя соглашаться съ тѣмъ, во что не вѣришь. Не имѣютъ смысла эти вымученныя искусственныя попытки. Сюда относятся также попытки доказать научнымъ путемъ истинность религіозныхъ идей. Необходимо лишь серьезно считаться съ тѣмъ, что открывается намъ въ нашемъ собственномъ существованіи, какъ неоспоримая истина. Вначалѣ это — чувство собственнаго ничтожества; оно неминуемо охватываетъ человѣкъ, у котораго только-что открылись глаза на суетность міра. Оно вырастаетъ на почвѣ всего нашего существованія и можетъ послужить началомъ дѣйствительной жизни; слѣдуетъ только остаться при истинѣ. Мы должны помнить, что ни научное, ни моральное познаніе не можетъ освободить насъ отъ впечатлѣнія призрачности нашей жизни. Мы не

должны обманывать себя на этот счет. Тогда только мы почувствуемъ всю мощь монотеистической религіи. Что она говоритъ намъ? Приверженцы ея знаютъ нѣчто такое, отъ чего они зависятъ совершенно иначе, чѣмъ отъ природы. Отъ силъ природы зависитъ все ихъ существованіе, фактъ неизбѣжности смерти наводитъ ихъ на эту мысль. Тѣмъ не менѣе они говорятъ намъ о другой могучей силѣ. Здѣсь находятъ они убѣжище во всѣхъ своихъ невзгодахъ. Они знаютъ эту силу, но не видятъ ея такъ, чтобъ могли показать ее другимъ. Но именно только отъ такой силы и чувствуешь себя вполнѣ зависимымъ. Вѣдь человѣкъ подчиняется ей добровольно; поэтому онъ и не можетъ уйти отъ нея. Самымъ яркимъ свидѣтельствомъ является библія: здѣсь люди тоже добровольно отдались такой невидимой силѣ, слѣдовательно, чувствуютъ себя въ полномъ подчиненіи у нея.

Все же это явленіе обыкновенно всего сильнѣе дѣйствуетъ на насъ, когда мы замѣчаемъ его у людей нашего круга. Переживая совмѣстно съ ними ихъ нужды, мы легче можемъ постичь въ нихъ то, что, притаившись въ глубинѣ души, дѣлаетъ ихъ сильными и значительными. Встрѣтившись на пути своемъ съ чѣмъ либо такимъ, чему можно радостно и беззавѣтно отдаться, человѣкъ тѣмъ самымъ обрѣлъ дѣйствительность, къ которой онъ можетъ пріобщиться, какъ живой членъ ея. Жизнь его перестаетъ быть призрачной и становится настоящей, истинной. И эту животворящую силу человѣкъ называетъ Богомъ.

И мы придемъ къ Богу, если найдемъ такую силу, которой не можемъ не подчиниться добровольно, съ благоговѣніемъ и упованіемъ. Что такая сила, дѣйствительно, существуетъ, никто доказать не въ состояніи. Да это и было бы бесполезно: вся суть въ томъ, чтобы мы сами, въ глубинѣ души своей, почувствовали себя вполнѣ въ ея власти; ибо то, что такимъ образомъ вліяетъ на насъ, дѣйствительно, владѣетъ нами. Реальность Бога мы постигаемъ, когда, отрѣшившись отъ призрачной жизни, становимся лицомъ къ лицу съ жизнью истинною. Пробуждаясь къ но-

вой жизни, мы обрѣтаемъ религію, мы чувствуемъ власть надъ душой нашей и добровольно подчиняемъ ей.

Постановка религіознаго вопроса въ наше время не можетъ заключаться въ томъ, въ состояніи ли мы сохранить въ полной силѣ тѣ или иныя священныя преданія, какъ, на примѣръ, ученія о Богѣ и Христѣ. Въ задачу религіи не входитъ рѣшеніе загадокъ; ими постоянно занята наука, и надъ ихъ раскрытіемъ трудились цѣлыя поколѣнія. Охваченный религіознымъ вопросомъ, человѣкъ видитъ передъ собой болѣе важныя задачи, нежели эти проблемы человечества. Каждый изъ насъ лишь постольку принадлежитъ человечеству и его исторіи, поскольку онъ самъ борется за истинную жизнь. Тлѣетъ ли въ душѣ человѣка этотъ огонь, никто другой не можетъ знать этого. Обрѣла ли душа увѣренность въ истинности одухотворяющаго начала, это ужъ тѣмъ паче остается ея тайной. Мы предполагаемъ у cadaго человѣка лишь сознаніе долга, лишь желаніе отдаться религіознымъ исканіямъ. Мы сами стремимся къ этому, видимъ здѣсь нашъ долгъ. Намъ оказываютъ неоцѣнимую услугу книги Ветхаго и Новаго Завѣта съ ихъ формулировкой вѣры въ единого Бога. Онѣ изображаютъ картину души, нашедшей и переживающей Бога, какъ силу доброй и милосердной воли. Мы, такимъ образомъ, начинаемъ понимать, что способно сообщить и намъ жизнь. Герои Библии всѣмъ существомъ своимъ отдались этой святой силѣ и не могли не считать ее единымъ двигателемъ всего сущаго, невидимымъ Творцомъ и повелителемъ всего міра. Очевидно, это добровольное подчиненіе души у всѣхъ ихъ происходитъ одинаковымъ образомъ: вначалѣ она беззавѣтно отдается тому, что считаетъ воплощеніемъ добра, затѣмъ это послѣднее превращается въ идею Всемогущаго. Кто въ состояніи вычитать это въ книгахъ Писанія, пойметъ всю полноту жизни этихъ людей. Мы подошли, такимъ образомъ, къ источнику ихъ силы, и лишь теперь передъ нами вырисовывается картина ихъ величія и несравненной красоты. Мы понимаемъ, почему человѣкъ, подобный апостолу Павлу, такъ непреклоненъ и недости-

гаемъ въ томъ, что поставилъ себѣ цѣлью своей жизни, но мягокъ и воспріимчивъ къ нуждамъ другихъ. Въ такихъ людяхъ живетъ любовь, которая не желаетъ ничего для себя, такъ какъ они и безъ того обрѣли счастье. Они приносятъ въ жертву другимъ свой покой и свои силы; это все можно взять у нихъ, ибо въ нихъ-же таятся несокрушимая сила и покой. Они чувствуютъ въ себѣ жизнь даже тогда, когда на нихъ обрушились несчастья и гоненія; ибо они не забываютъ, не могутъ забыть, что ими владѣетъ всемогущая сила. Богъ открылся имъ.

Постоянные свидѣтельства людей прошедшихъ временъ, да и въ наше время, о Богѣ не должны, однако, служить намъ только для построеній идеи о Богѣ. Этимъ еще очень мало сдѣлано. Мы должны смотрѣть на ихъ исповѣдь и мысли, какъ на выраженіе освобожденной жизни. Тогда и въ насъ явится повелительная потребность въ стремленіи къ той творческой жизни, которую вѣрующіе называютъ Богомъ. Чѣмъ ярче вырисовывается передъ нами обликъ вѣрующаго, тѣмъ глубже наше упованіе. Однако, какъ ни обнадеживаетъ насъ примѣръ вѣрующихъ, намъ нельзя начинать съ того, къ чему они приходятъ въ результатѣ. У нихъ идея всемогущаго Бога—конечный выводъ изъ всѣхъ ихъ переживаній. Мы же только на пути къ нахожденію Бога. Впрочемъ, нельзя отрицать, что мы свыкаемся обыкновенно съ мыслью или ученіемъ о Богѣ еще до знакомства съ религіей, прежде, нежели мы въ состояніи понимать ее у другихъ. Это имѣетъ свою благую цѣль. Когда передъ нами утверждаютъ дѣйствительность того, что скрыто отъ глазъ человѣка, мы приучаемся къ мысли о какой-то недоступной намъ тайнѣ; по крайней мѣрѣ, если утверждаютъ это люди, которымъ мы не можемъ отказать въ уваженіи. Чтобы при помощи ученія о Богѣ убѣдиться въ реальности Его, должно предварительно доказать истинность самого ученія. А въ данномъ случаѣ это уже совсѣмъ не имѣло бы смысла. Вѣдь какъ душа постигаетъ Бога? Ею должна всецѣло овладѣть какая-то невѣдомая сила; эта сила должна вліять именно на насъ, на

насъ самихъ—только тогда мы можемъ считать ее всемогущей. При отсутствіи чисто личнаго опыта и переживаній идея Бога не можетъ стать для насъ истиной. Впрочемъ, и тогда для насъ далеко не безразлично, что другіе рассказываютъ о своей вѣрѣ въ Бога. Даже если нашъ собственный душевный опытъ еще не даетъ намъ права говорить о реальности Бога, мы все же не можемъ подавить въ себѣ стремленія къ Нему, хотя смыслъ этого тяготѣнія намъ былъ бы еще не ясенъ. Мы не можемъ отказаться отъ вопроса, какъ намъ пріобщиться къ истинѣ въ нашемъ же представленіи о собственной жизни, въ предѣлахъ человеческого существованія? Мы не можемъ примириться съ тѣмъ, чтобы наше я, которое чувствуетъ тяготѣніе и призваніе къ собственной жизни, низведено было на уровень простого средства, или свелось къ однѣмъ внѣшностямъ. Невозможно даже допустить, чтобы оно было лишь средствомъ при служеніи добру. Человѣкъ не искрененъ, если убѣждаетъ себя въ этомъ. Вѣдь онъ существуетъ лишь благодаря представленію о собственной самодовлѣющей жизни. Служа дѣйствительно добру, онъ долженъ неминуемо сохранить вѣрность этому представленію. Обнаружить свою собственную жизнь въ процессѣ служенія добру—значить видѣть въ нравственномъ законѣ не только принципъ общеобязательной морали, но и средство для защиты правъ самой личности на ея особую жизнь. Скрытая въ нравственномъ требованіи воля должна проникнуть насъ, какъ дѣйствующее и убѣждающее добро. Этимъ самымъ мы пріобщаемся къ реальности Бога. Стремленіе къ ней—нашъ долгъ, а помочь намъ въ этомъ могутъ только наши собственные переживанія.

Кто не отказывается отъ права на достойное личное существованіе, нравственно обязанъ поставить религіозный вопросъ и рѣшить его, по крайней мѣрѣ, для самого себя. Едва ли можно скрыть отъ себя, что сознаніе внутренней самостоятельности, истинной жизни возможно внѣ добровольнаго преклоненія передъ высшей силой. Никакая наука, однако, не можетъ установить, совершается ли подобный

процессъ подчиненія въ данномъ лицѣ. Каждый рѣшаетъ этотъ вопросъ самъ для себя. При этомъ не имѣетъ смысла, по выраженію Лютера, глазѣть на небо и такъ или иначе выращивать религію искусственными средствами. Къ такому образу дѣйствій нравственный законъ насъ не обязываетъ. Такъ поступаютъ старые и новые мечтатели. Ихъ религія такъ же безсильна и безцвѣтна, какъ мнимая вѣра тѣхъ, которые полагаютъ, что достаточно одного рѣшенія вѣрить въ догмы. И тѣ и другіе удаляются отъ дѣйствительности, предпочитая ей плоды собственной фантазіи. Для многихъ это является непреодолимымъ искушеніемъ. Они слѣдуютъ въ религіи своему воображенію, наперекоръ истинѣ. Къ сожалѣнію, евангелическая церковь не приходитъ, какъ слѣдуетъ, на помощь этимъ заблудившимся. Она требуетъ отъ нихъ вѣры въ ученіе, взамѣнъ отказа отъ произвольныхъ субъективныхъ измышленій. Это ученіе величественно: всякій, умѣющій слышать, воспринимаетъ здѣсь благочестіе древней церкви и нашихъ отцовъ въ эпоху реформаціи. Дѣйствительная религія должна отказаться отъ всякихъ произвольныхъ построеній и слѣдовать только истинѣ. Эта идея, несомнѣнно, указываетъ намъ правильный путь. Однако, въ чемъ заключается эта истина и какъ отрѣшиться отъ слабосильнаго произвола въ религіи, на это народу не даютъ отвѣта. Іерархи евангелическихъ церквей не дерзаютъ отказаться отъ примѣненія церковныхъ ученій, внушающаго мірянамъ мысль, что отъ нихъ именно требуется вѣра въ эти ученія. Но готовность вѣрить въ то, что самъ не считаешь истинной, именно и есть произволъ, прямая противоположность дѣйствительной религіи. Конечно, нельзя не быть благодарнымъ церкви за ея старанія сохранить уцѣлѣвшіе остатки религіозной культуры. Это достояніе, однако, неминуемо разрушается, если только не служитъ живымъ потребностямъ современнаго челоуѣка. Отъ традиціонныхъ ученій церкви мы ждемъ, поэтому, отвѣта на вопросъ: не переживаемъ ли и мы въ душѣ своей нѣчто такое, что можетъ быть формулировано словами этихъ ученій?

Пониманіе христіанской религіи возможно только на этой почвѣ. Человѣкъ прежде всего долженъ задать себѣ вопросъ, не открылась ли ему въ его собственныхъ переживаніяхъ сила, которой онъ можетъ добровольно отдаться всѣмъ своимъ существомъ. Если онъ въ состояніи найти въ своихъ переживаніяхъ нѣчто подобное, то только это и можетъ быть для него откровеніемъ Всемогущаго. Никто не можетъ инымъ путемъ найти своего Бога. Это должно быть ясно для всѣхъ. Далѣе, если человѣкъ вообще задаетъ себѣ упомянутый вопросъ, если онъ поднялся уже изъ мірской суеты на эту высоту, онъ непременно отвѣтитъ на него утвердительно. Изъ внутренняго опыта ему знакомы такія состоянія, когда онъ чувствовалъ власть и силу Единаго, всецѣло покоряющаго и поглощающаго человѣка. Онъ также чувствуетъ безпрестанно, какъ другіе суровостью и чистотой своей воли подавляли его, въ то же время давая знать, что они дружески заботятся о немъ. Кто это пережилъ, не можетъ остаться ни равнодушнымъ, ни высокоумнымъ. Мы должны предположить, что всякій человѣкъ, достойный нашего уваженія, не чуждъ этого жизненнаго опыта, и что въ такіе моменты душа его добровольно отдается во власть охватившаго ее предчувствія Бога. Возможно, человѣкъ при этомъ самъ не знаетъ смысла переживаемаго имъ состоянія. Быть можетъ, онъ даже противопоставляетъ послѣднее тому, что привыкъ понимать подъ религіей. На самомъ же дѣлѣ именно въ эти моменты въ немъ просыпается религія. Кто вспоминаетъ этотъ элементарный фактъ повседнежнаго моральнаго опыта, тотъ не можетъ не судить подъ этимъ угломъ зрѣнія обо всемъ, что требуетъ власти надъ его душой. Онъ будетъ съ этой точки зрѣнія судить также то, что ему преподносятъ подъ именемъ религіи; онъ прежде всего спроситъ себя, дѣйствуетъ ли она на него хоть сколько нибудь съ той мощью и силой, которая владѣли имъ въ подобные моменты. Необходимое мѣрило всего того, что претендуетъ на руководящее начало въ нашей жизни, непременно принимаетъ въ глазахъ нашихъ видъ всемогущей

силы. И то, что служить мѣриломъ для установленія религіи, именно и есть сама сущность религіи.

Нѣтъ сомнѣнія, что каждый изъ насъ, вспоминая, какъ ему въ его сношеніяхъ съ людьми пришлось натолкнуться на доброту, сначала устыдившую, затѣмъ поднявшую его, знаетъ, гдѣ найти своего Бога. На этомъ основано наше утвержденіе, что дѣйствительная религія родилась не во мракѣ какихъ-то мистерій, а въ нравственныхъ отношеніяхъ людей. Въ самоотверженной любви Богъ открывается намъ. Любовь побѣждаетъ человѣческую душу и весь вопросъ въ томъ, настолько ли сильно здѣсь впечатлѣніе, что-бы мы могли рѣшить признать за нимъ также власть надъ всѣми условіями нашего существованія, т. е. надъ всѣмъ безконечнымъ внѣшнимъ міромъ. Если мы въ состояніи сдѣлать это, мы вѣримъ въ Бога, принадлежимъ Ему.

Все зависитъ отъ того, сохранимъ ли мы полученный толчокъ или нѣтъ, используемъ ли мы его активно. Нами овладѣло нѣчто великое, единое; мы чувствуемъ, что можемъ всецѣло отдаться ему, не взирая ни на что. Если мы равнодушно пройдемъ мимо, значитъ, мы остались глухи къ голосу жизни, не услышали призыва ея. Ибо истинная жизнь есть способность отдаться чему-либо всей душой. Въ этомъ и заключается настоящее благочестіе. Стоитъ лишь уразумѣть чудесное содержаніе нашего опыта, почувствовать всю силу доброй воли, низвергающей насъ въ прахъ и вслѣдъ затѣмъ дружески помогающей намъ выпрямиться, и мы обрѣтаемъ мужество видѣть силу во всемъ томъ, что абсолютно и безусловно подчиняетъ себѣ нашу душу. Кто сознаетъ, что въ эти моменты передъ нимъ открылась истинная жизнь, тотъ ощутилъ близость Бога живого, Бога, творящаго жизнь. Кто отдается здѣсь всей душой, въ томъ пробуждается чувство религіи.

Правда, не во всемъ томъ, что въ исторіи называется религіей, обнаруживается именно это происхожденіе религіи. Въ основѣ послѣдней нерѣдко оказываются импульсы, владѣющіе человѣкомъ лишь до тѣхъ поръ, пока ему чужда

власть нравственной любви и добра. Но совѣмъ другое дѣло вѣра въ Бога и его чудотворную силу, открывающуюся намъ въ Священномъ Писаніи.

Никто краснорѣчивѣе библіи не говоритъ о присутствіи Бога въ величіи и красотѣ природы. Но въ библіи ясно слышится и то, что Шиллеръ сказалъ по адресу астрономовъ: возвышенное не живетъ въ пространствѣ. Для вѣрующихъ вся власть міра сосредоточена въ одномъ существѣ. Ему они и подчиняются, ибо одновременно любятъ и чтутъ въ его лицѣ судью, царя и отца. Мы на томъ же пути, если только считаемъ безусловной дѣйствительностью не только внѣшній міръ, но и нашу внутреннюю жизнь. Такъ или иначе всѣ мы когда-либо убѣждаемся, что намъ ближе всего нашъ внутренній міръ, который одинъ говоритъ намъ, что мы должны любить и чего бояться; въ концѣ концовъ субъектъ послѣдняго—мы сами, и рѣшеніе происходитъ въ тайникахъ души нашей, недоступныхъ чужому взору. Однако, мы ясно ощущаемъ эту нашу силу лишь тогда, когда испытываемъ воздѣйствіе воли, заставляющей насъ осудить самихъ себя, но въ то же время своей безконечной добротой возвращающей намъ утраченное самоуваженіе.

Человѣкъ сначала чувствуетъ себя во власти этого великаго единаго нѣчто; затѣмъ уже распространяетъ эту власть на весь міръ. Онъ приобщается къ божественной дѣйствительности. Не трудно понять, что духовная сила, внутренне освобождающая насъ, становится предметомъ нашихъ упованій, содержаніемъ нашей вѣры въ Бога. Лишь беззавѣтная доброта къ намъ со стороны другихъ гоже способна внушить намъ вѣру въ незыблемость и истинность вызванныхъ, такимъ образомъ, чувствъ и представлений. Дѣло, которому мы добровольно отдались, сознавая при этомъ, что оно иначе и быть не могло, непремѣнно преодолеваетъ всякія препятствія,—оно всемогуще. Подобное событіе какъ бы выводитъ насъ за предѣлы существующей связи явленій; рождается вѣра, что насъ соснулась таинственная животворящая сила, дѣйствующая

щая во всемъ безпредѣльномъ мірѣ. Преслѣдуя свои соб-
ственные цѣли, сила эта творить въ душѣ человѣческой
особое бытіе. Отъ степени и полноты подобныхъ пережи-
ваній зависитъ, распространится ли эта вѣра на все наше
существованіе. Поэтому истинная жажда жизни, т. е. Бога
тянетъ насъ къ людямъ, съ помощью коихъ мы можемъ
пережить откровеніе Всемогущаго. Такое переживаніе
остается нашимъ личнымъ достояніемъ и тайной. Кто ду-
маетъ иначе, тотъ очевидно находитъ, что постичь Бога
можно другимъ путемъ, не только въ беззавѣтномъ упо-
ваніи души, не только въ исканіяхъ истинной жизни. Но
это было бы крушеніемъ религіи, а не началомъ ея.

Кто жаждетъ истинной жизни, т. е. Бога, тотъ стре-
мится пережить и полностью исчерпать душевныя состоя-
нія, въ силу коихъ человѣкъ самъ себя преодолѣваетъ.
Убѣдившись, что эта духовная сила имѣетъ право на наше
довѣріе, мы открываемъ ей свое сердце. Кто стучитъ, тому
и отверзится. Зная это, мы въ состояніи понять христіан-
ство, т. е. Иисуса Христа и тѣхъ, которые называютъ Распя-
таго своимъ Господомъ. Поверхностные умы понимаютъ
его, какъ необходимость слѣпо повиноваться словамъ
Христа, повиноваться имъ словно приказамъ деспота.
Истина не въ этомъ. Ибо тогда Іисусъ Христосъ былъ бы
Господомъ только въ чисто-внѣшнемъ смыслѣ. Онъ самъ
гнушался всякаго рода насилія. Это самая яркая черта
Его облика. Неужели можно слѣдовать Ему, игнорируя
одновременно свою внутреннюю самостоятельность? Нѣтъ,
при всемъ наружномъ повиновеніи, это значить итти про-
тивъ всего духа Іисуса Христа. Истинные приверженцы
Христа не понимаютъ также подъ словомъ „Господь“ во-
площенія чудесъ, приписываемыхъ обыкновенно Христу.
Если они поклоняются только тому, что сказано о Христвъ
другими, то значить, сами они совсѣмъ не знаютъ Его,
не имѣютъ, стало быть, никакого права называть Его
своимъ Господомъ. Для истиннаго ученика Іисуса слово
„Господь“ выражаетъ лишь духовную власть надъ нашей
душей. Его приверженцы убѣждены, что духъ самого

Иисуса овладѣваетъ ими черезъ посредство преданія о Немъ, что образъ Его безпредѣльно царить въ душѣ ихъ, помогая превозмочь внутреннія несчастія и невзгоды.

Чудеса, рассказанныя другими, не производятъ на насъ большого впечатлѣнія. Но духовный обликъ Иисуса не можетъ открыться намъ только изъ разсказа другихъ. Напротивъ, изъ разсѣянныхъ въ преданіи чертъ Христа у насъ самихъ слагается удивительно цѣльный и возвышенный образъ Его. Несравненная мощь Его духа глубоко волнуетъ насъ. Почти во всемъ, что повѣствуетъ о Христѣ Новый Завѣтъ, мы воспринимаемъ одинъ и тотъ же духъ. Мы можемъ поэтому спокойно отнестись къ тому, что не всѣ преданія вызываютъ въ душѣ нашей глубокое волненіе. Мы сами создаемъ, такимъ образомъ, обликъ Христа. Передъ нами ни съ чѣмъ несравнимый фактъ, мы смѣло можемъ назвать его чудомъ. Во всякомъ случаѣ, здѣсь на лицо результатъ, къ которому мы сами приходимъ. Новозавѣтное преданіе служитъ лишь канвой для собственныхъ переживаній—оказываетъ на насъ совсѣмъ иное, болѣе потрясающее дѣйствіе, нежели всѣ чудесныя исторіи, рассказанныя намъ другими.

При чтеніи Новаго Завѣта мы не должны останавливаться на внѣшностяхъ. Важнѣе всего — узнать самого Иисуса. Къ этому насъ побуждаетъ примѣръ многихъ лучшихъ сыновъ челоѣчества, обязанныхъ Ему всѣмъ богатствомъ своей жизни. Важенъ и тотъ фактъ, что они называютъ его Господомъ. Если въ суетѣ мірской мы въ состояніи еще услышать голосъ сердца, то послѣдній говоритъ намъ, что есть только одно спасеніе изъ этого хаоса и безсилія. Мы должны найти нѣчто, чему можемъ подчиниться радостно, всей душой. Разъ такъ, наше вниманіе не можетъ не остановиться на тѣхъ, которые называютъ Иисуса Христа своимъ Господомъ. Эти люди поражаютъ насъ своей тихой радостью, она производитъ на насъ неизгладимое впечатлѣніе, отблескъ ея навсегда согрѣваетъ нашу душу. Они радуются не только своимъ успѣхамъ; нѣтъ, и въ нуждѣ и бѣдствіяхъ ихъ не покидаетъ чаяніе

жизни. Они говорятъ, что обязаны этой побѣдоносной надеждой тому, кто сталъ ихъ Господомъ. Это побуждаетъ и насъ вопрошать о Немъ. Возможно, что мы сами не испытваемъ на себѣ Его всепокоряющей мощи. Въ такомъ случаѣ не имѣетъ смысла стараться усвоить себѣ вѣру въ Него съ чужихъ словъ. Это не поможетъ намъ. Наше спасеніе не въ томъ, чтобы копировать другихъ; стало быть, и не въ томъ, чтобы славословить Христа по чужому примѣру. Мы сами должны найти властелина надъ нашей душой. Въ этомъ вся суть.

Лишь такимъ путемъ жизнь наша можетъ проникнуться истиной и нашъ нравственный долгъ—неуклонно стремиться къ нему. Если мы нашли нѣчто, чему можемъ всецѣло отдаться, безъ малѣйшаго внутренняго сопротивленія, то опять-таки нашъ нравственный долгъ широко открыть свое сердце этой коснувшейся насъ силѣ, остаться вѣрными ей и самимъ себѣ; только мы сами можемъ судить, какъ велика власть ея надъ нами. Наконецъ, нашъ нравственный долгъ искать эту силу въ откровеніяхъ, обнаруживающихся въ нашихъ сношеніяхъ съ людьми; лишь здѣсь она можетъ явиться намъ. Поэтому, начиная еще съ первыхъ временъ реформациі, все растетъ число людей, для которыхъ религіозный вопросъ становится вопросомъ морали; такъ оно и въ наше время. Эти люди поняли, что самая насущная потребность души человѣка найти добровольно господина надъ собой и такимъ образомъ обрѣсти истинную жизнь. Конечно, это исключительно дѣло личной совѣсти человѣка. Впрочемъ, кто дѣйствительно имѣетъ право называть Иисуса Христа своимъ Господомъ, тотъ можетъ также надѣяться, что всѣ обуреваемые святой жаждой истинной жизни рано или поздно придутъ къ Иисусу и послѣдуютъ за нимъ.

Если религіозный вопросъ сталъ для насъ, современныхъ христіанъ, вопросомъ нравственности, то намъ отнюдь нельзя навязывать другимъ нашего Господа. Рѣчь можетъ идти только о томъ, какъ намъ помочь имъ познать Его. Передъ лицомъ людей мы не должны отречься отъ

Иисуса Христа. Но этотъ долгъ нашъ мы исполняемъ лишь въ томъ случаѣ, если духъ Иисуса воцарился въ тиши души нашей и если всѣмъ нашимъ образомъ жизни мы заста-
вляемъ другихъ ставить себѣ вопросъ: что дѣлаетъ насъ богатыми и сильными? Преодолевая въ душѣ свою судьбу, служа Христу безъ лишнихъ словъ и шума, христіанинъ сообщаетъ и другимъ духъ, воплотившійся въ его Господѣ. Проповѣдь такой жизни безъ всякой навязчивости должна лишь побудить человѣка искать Христа, и, разъ придя къ этому, онъ скоро сподобится чуда, уже знакомаго намъ. Преданія первыхъ учениковъ Христа воссоздадутъ передъ нимъ обликъ духовнаго величія, который ужъ никогда не изгладится изъ памяти. Въ очертаніяхъ исторической жизни Иисуса передъ нимъ, какъ и передъ нами, вырисуется триумфъ добра надъ зломъ, любовь, приносящая себя въ жертву для того, чтобъ поднять насъ, тяжело обремененныхъ людей. Здѣсь открывается ему чудо не только потому, что нигдѣ во всемъ мірѣ онъ не находитъ ничего подобнаго, но и вслѣдствіе того, что здѣсь передъ нимъ подлинная всемогущая сила, которой душа его должна цѣликомъ подчиниться въ свободномъ благоговѣніи и упованіи. Передъ нимъ живой Богъ.

Разъ религіозный вопросъ дѣйствительно сталъ для насъ вопросомъ чисто-моральнымъ, мы не можемъ больше искать связи съ другими людьми непременно на почвѣ вѣры въ Иисуса Христа какъ въ Господа. Правда, и теперь, какъ и въ первыя времена христіанской эры, ничто не можетъ такъ тѣсно связать людей, какъ сознаніе, что въ Иисусѣ Христѣ мы нашли единую истину, которой можемъ всецѣло посвятить себя. Дѣло не измѣняется оттого, что открытое исповѣданіе Христа не связано теперь ни съ опасностью для жизни, ни съ удаленіемъ отъ міра. Однако, послѣдователи Христа, если только ихъ христіанство заключаетъ въ себѣ нравственную ясность, должны причислять къ себѣ и всѣхъ, ищущихъ вообще истинной жизни въ служеніи Единому. Всѣ эти люди находятся на пути къ Богу. Душа ихъ ищетъ Господа, и если отъ нихъ

еще скрыто, что Господь явился и имъ въ лицѣ Иисуса Христа, въ этомъ нѣтъ злой воли съ ихъ стороны. Мы должны помочь имъ, а это возможно лишь тогда, если мы связаны съ ними въ самомъ великомъ, въ стремленіи къ истинѣ собственной жизни, въ стремленіи къ Богу. Нельзя отрицать, что живое религіозное чувство всегда связано съ суровой нетерпимостью. Но настоящая религія можетъ относиться нетерпимо только къ проявленіямъ чело-вѣка, размѣнивающагося на мелочи, живущаго лишь для удовольствій, теряя при этомъ самого себя.

Приложеніе.

ЛИТЕРАТУРА.

I. Народная религія Израіля и пророки.

а) Общія замѣчанія.

Первой попыткой объяснить развитіе религіи Израіля съ чисто историко-религіозной точки зрѣнія является гениальная книга приватъ-доцента Берлинскаго университета Вильгельма Фатке (Wilhelm Vatke): „Die Biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt. Erster Band: Die Religion des Alten Testaments, nach den kanonischen Büchern entwickelt“. Berlin, 1835. Основная идея Фатке слѣдующая: „Историческій ходъ религіи не можетъ противорѣчить идеѣ ея и обратно; гармонія обоихъ должна быть доказана“. Фатке „предоставляетъ проницательности читателя понять отдѣльныя явленія, просто какъ результаты общаго воззрѣнія“. Важнѣе всего въ значительномъ произведеніи Фатке слѣдующее: тогда какъ до него считали самой древней ту часть законодательства Израіля, въ центрѣ которой стоитъ скинія завѣта съ Арономъ, арионадами и левитами, и которая регулируетъ главнымъ образомъ законъ церемоніала (2. Моис. 25—31; 3. Моис. вся; 4. Моис. 1—10, 5—19, 28—30, 34—36), тогда какъ прежде именно въ ней видѣли ядро и памятникъ „мозаизма“—Фатке доказываетъ, что она относится не къ началу, а къ концу развитія, „ко времени изгнанія и послѣ изгнанія... вплоть до первой половины пятаго столѣтія“.

Къ этому результату уже въ 1834 г. пришелъ Эдуардъ Рейсъ (E. Reuss) въ Іенѣ, провозгласивъ тезисъ: „Законъ болѣе поздняго происхожденія, чѣмъ пророки, а псалмы моложе и того, и другихъ“.

Одновременно съ Фатке и независимо отъ него тотъ же взглядъ защищаетъ его берлинскій коллега, приватъ-доцентъ философіи І. Ф. Л. Георге (I. F. L. George) въ книгѣ: „Die älteren jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuchs“. Berlin, 1835 (Предисловіе Георге помѣчено 12-мъ, предисловіе Фатке—18-мъ октября); Георге на основаніи соображеній историко-правового характера окончательно доказалъ, что законодательство книги Левитовъ моложе Второзаконія эпохи царя Осии и моложе пророка Іезекиіля, который „воспользовался имъ и развилъ его далѣе“.

Однако эти результаты слишком противорѣчили всему тому, что было тогда ходячей монетой въ наукѣ о Вѣтомъ Завѣтѣ, и не могли поэтому разсчитывать на признаніе. Самъ Фатке былъ отчасти виноватъ въ этомъ; онъ облекъ свое изложеніе всецѣло въ форму Гегелевской схоластики, это создавало впечатлѣніе не точнаго историческаго изслѣдованія, а чисто априорной философской конструціи исторіи.

Тридцать лѣтъ спустя главные результаты Фатке и Георге были вновь открыты К. Г. Графомъ (K. H. Graf): „Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments“, Leipzig. 1866. Авторъ ставитъ себѣ задачей: „исходя изъ Второзаконія, указать различнымъ частямъ Моисеева Законодательства ихъ мѣсто въ исторіи“. На этомъ основаніи этотъ „новѣйшій критическій“ взглядъ часто называютъ „гипотезой Графа“. Однако, Графу вначалѣ повезло не лучше, чѣмъ Фатке. Онъ тоже не былъ пророкомъ въ своемъ отечествѣ и получилъ признаніе лишь обходомъ черезъ Голландію. Лейденскій профессоръ Абраамъ Куэнень (Abraham Kuennen) въ монументальномъ трудѣ: „De Godsdienst van Israël tot den ondergang van den Joodschen Staat“, 2 тома, Naarlem, 1869, 1870, далъ впервые положительное изложеніе историческаго развитія израильской религіи, какъ оно должно было имѣть мѣсто въ дѣйствительности, согласно упомянутымъ результатамъ науки. Въ Германіи проложила дорогу новому воззрѣнію гениальная книга Юліуса Вельгаузена (Julius Wellhausen): „Geschichte Israels. erster Band“, Berlin, 1878; позднѣйшія изданія вышли подъ измѣненнымъ заглавіемъ „Prolegomena zur Geschichte Israels“; въ 1908 г. авторъ издалъ связанное положительное изложеніе „Israelitische und jüdische Geschichte“, шестое изданіе, Берлинъ. Краткую сводку историко-религіозныхъ трудовъ Вельгаузена и ихъ результатовъ мы находимъ въ составленной имъ „Israelitisch-jüdische Religion“ (Томъ I, 4, стр. 1—40 сборника „Die Kultur der Gegenwart“, Leipzig und Berlin, 1906).

На религіи Израиля подробно останавливается также Б. Штаде (B. Stade) въ своей „Geschichte des Volkes Israel“, изданной въ собраніи изслѣдованій Опкена (2 тома, Берлинъ, 1881—1888). Главное вниманіе Штаде обращено на объясненіе чертъ израильской религіи съ точки зрѣнія сравнительной науки о религіи, т. е. по аналогіи съ параллельными явленіями другихъ религіи. Такимъ образомъ авторъ вскрываетъ корень и мотивы религіи во вѣщнихъ и безразличныхъ на первый взглядъ чертахъ.

Исключительно историко-религіознымъ проблемамъ и исторіи израильской религіи посвящены R. Smend. „Lehrbuch der Alttestamentlichen Religionsgeschichte“, 2-е изд., Freiburg i. Br. 1899 и K. Martis, „Geschichte der israelitischen Religion“, 5-е изд., Strassburg, 1907. Более краткія и популярныя изложенія той же матеріи: F. Giesebrecht, „Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte“. Leipzig u. Berlin, 1904 (томъ 52-й библиотеки „Ans Natur und Geisteswelt“) и M. Loehr, „Alttestamentliche Religionsgeschichte“, Leipzig, 1906 (томъ 295-й „Sammlung Goeschen“). Блестящее изложеніе интересующаго насъ періода въ исторіи религіи Израиля, и въ то же время глубоко научное и дѣйствительно общедоступное изложеніе мы

находимъ у К. Budde „Die Reigion des Volkes Israel bis zur Verbannung“, Giessen 1900 (Американскія лекціи по наукѣ о религіи, 4-я серія).

Для историко-религіозной оцѣнки пророковъ имѣеть выдающееся значеніе книга В. Duhms, „Theologie der Propheten“, Bonn, 1875. Затѣмъ пророчество разсматриваютъ въ монографіяхъ А. Kuenen. „De Profeten en de Profetie onder Israël“, 2 тома, Лейденъ, 1875. W. Rolertson-Smith. „The Prophets of Israel and their Place in History“, Эдинбургъ, 1882, F. Giesebrecht, „Die Berufsbegabung der Propheten“, Геттингенъ, 1897. Популярное изложеніе я далъ самъ въ „Der Israelitische Prophetismus. In fünf Vorträgen für gebildete Laien geschildert von C. H. Cornill“, 6-е изд., Страсбургъ, 1906.

б) Детали.

1) Мои взгляды на исторію Израильскаго народа я изложилъ въ десяти лекціяхъ для образованной публики: „Geschichte des Volkes Israel von den ältesten Zeiten bis zur Zerstörung Ierusalems durch die Römer, geschildert von C. H. Cornill“, Чикаго и Лейпцигъ 1898.

2) 2. Моис. 3, 13 сл., срв. также 15, 2.

3) 1. Сам. 11, 1 сл.

4) Малахія 2, 14; Притч. 2, 16.

5) Срв. объ этомъ прекрасную монографію: F. Giesebrecht „Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes“. Königsberg i. Pr. 1900.

6) 5, Моис. 10. 1 сл.

7) Иеремія, 3, 16.

8) Въ десяти словахъ, которыя обыкновенно называютъ просто „Декалогомъ“ (2 Моис. 20, 2 сл. = 5. Моис. 5, 6 сл.) трудности по существу содержатъ запретъ кумировъ и велѣніе чтить день субботній. Суббота, какъ день отдыха и воздержанія отъ работы, возможна только для земледѣльцевъ, но никоимъ образомъ для кочевниковъ, ибо работа кочевника не терпитъ отлагательства. Скотъ нужно кормить, поить, доить каждый день, въ субботу какъ и въ будни. ухоть за нимъ не дозволяетъ никакого перерыва; срв. слова Иисуса у Лук. 13, 15: „Лицемѣръ, развѣ не каждый изъ васъ выводитъ въ субботу своего быка или осла изъ яслей къ водопою?“ Здѣсь прямо признано, что скотоводъ не въ состояніи соблюдать день субботній. Косвенно это подтверждается тѣмъ фактомъ, что Магометъ, который вѣдь въ остальномъ все заимствовалъ у іудейства, не перенялъ у послѣдняго субботы; оппортунистъ чистѣйшей воды, онъ зналъ, что это не годится для его арабовъ. Соблюденіе субботы въ библейскомъ смыслѣ, т. е. какъ отдыхъ отъ работъ, по самому существу дѣла не можетъ быть основнымъ закономъ кочевого народа, а предполагаетъ культуру земледѣлія. Развѣ что Моисей назначилъ просто какое-нибудь религіозное празднество на седьмой день недѣли. Въ недавнее время на основаніи одного очень темнаго вавилонскаго текста, остающагося совершенно изолированнымъ, было выставлено утвержденіе, что въ древнемъ Израилѣ суббота означала не каждый седьмой день недѣли, а полно-

луніе въ отличіе отъ новолунія (I. Meinhold. „Sabbat und Woche im Alten Cestament“. Göttingen, 1905). Это утверждение въ состояніи устранить вышеприведенныя сомнѣнія; такого рода празднованіе субботы дѣйствительно могло быть введено самимъ Моисеемъ. Однако, утверждение это построено на крайне шаткой почвѣ, и принимая его, мы должны будемъ натолкнуться на огромныя трудности. Поэтому мы остаемся при нашемъ мнѣніи, что библейское празднованіе субботы введено не Моисеемъ. Точно также историческіе факты говорятъ, что запретъ кумировъ не могъ исходить отъ Моисея и не былъ основнымъ требованіемъ религіи Израиля. Въ Данѣ, какъ и въ Бетхелѣ официально совершался „культъ тельцовъ“, который впослѣдствіи вызываетъ протесты и проклятія со стороны пророковъ; характерно, что родъ, исполнявшій здѣсь обязанности жрецовъ, велъ свое происхожденіе отъ внука Моисея (Суд. 18, 30). Въ Іерусалимскомъ храмѣ еще во времена пророка Исаи была желѣзная змѣя, которой приносили жертвы дѣти Израиля: по преданію, ее соорудилъ самъ Моисей. Царь Гисхія велѣлъ разбить ее (2. Цар. 18. 4). Далѣе слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что намъ ничего не сообщается о полемикѣ Ильи и Елисея противъ тельцовъ Дана и Бетхеля; они выступали противъ тирійскаго Ваала и за Іегову, что тогда означало—за золотыхъ тельцовъ, какъ за официальную форму почитанія Іеговы въ царствѣ десяти колѣнъ Израиля. Лишь Осія первый ополчился противъ этого образнаго и символическаго изображенія божества, это онъ ввелъ презрительную кличку „тельцы“ вмѣсто древнихъ символовъ въ образѣ быка; но характерно, что онъ возстаеъ противъ такого рода почитанія Бога только изъ соображеній разума (8, 6; 13, 2; срв. также 4, 12), онъ ни словомъ не упоминаетъ, что это тяжкій грѣхъ и воспрещено уже Моисеемъ. Вообще декалогъ лишь очень поздно появляется въ литературѣ, при этомъ въ двухъ различныхъ версіяхъ, ибо 5. Моис. 5 совершенно не сходится съ 2. Моис. 20. Вопросъ становится еще запутаннѣе, благодаря тому, что въ 2. Моис. 34 передъ нами другой, совсѣмъ различный декалогъ: и здѣсь десять словъ, долженствующихъ служить базисомъ союза Іеговы и Израиля: первыя два слова: запретъ чтить другого Бога кромѣ Іеговы и запретъ дѣлать себѣ „литыхъ боговъ“ 2. Моис. 34, 14 и 17 еще тождественны, но дальнѣйшій текстъ такимъ кореннымъ образомъ разнится отъ 2. Моис. 20, что просто-на-просто невозможно свести и то и другое къ какой-нибудь общей первоначальной формѣ. Декалогъ въ 2 Моис. 34 принадлежитъ къ древнѣйшей части Пятикнижія и очевидно не составленъ самимъ рассказчикомъ, такъ называемымъ Іеговистомъ, а найденъ имъ уже въ готовомъ видѣ. Поэтому нельзя не согласиться: преданіе о томъ, что Моисей заключилъ союзъ на Синаѣ на базисѣ десяти словъ—несомнѣнно очень древняго происхожденія; но сами эти слова не дошли до насъ, ибо и декалогъ въ 2. Моис. 34 нельзя приписать Моисею, ибо этотъ декалогъ предполагаетъ непремѣнно осѣдлый земледѣльческій народъ.

9) В. Stade, который впервые систематически занялся этимъ вопросомъ, высказалъ въ своей „Geschichte des Volkes Israel“ (т. I, стр. 457 и сл.)

предположеніе, что въ кожиі завѣта находились камни-метеоры, и что въ этомъ пунктѣ произошло сляніе со старыми воззрѣніями.

10) Книга 3, глава 8: „Арабы заключаютъ союзы слѣдующимъ образомъ: Когда двое хотятъ заключить между собой союзъ, между ними по срединѣ становится третій и дѣлаетъ острымъ камнемъ надрѣзъ на внутренней сторонѣ большого пальца у обоихъ; затѣмъ онъ вытягиваетъ по ниткѣ изъ ихъ верхней одежды, смачиваетъ ее ихъ кровью и окропляетъ послѣдней семь камней, поставленныхъ между обоими вступающими въ союзъ; при этомъ онъ призываетъ Діониса и Уранію“.

11) Это съ необходимостью вытекаетъ изъ повѣствованій въ родѣ Іош. 3 и 4 (переходъ черезъ Іорданъ), Іош. 6 (завоеваніе Іерихона) и очень древнихъ и старинныхъ разсказовъ въ 1 Сам. 4—6.

12) Ученый церковный писатель Теодоретъ изъ Кирова (умеръ прибол. въ 457 г.), написавшій *Quaestiones in Octateuchum*, сообщаетъ въ *Quaestio XV in Exodum*, что самаритяне приносили святое имя $\text{I}\alpha\beta\acute{\epsilon}$ —чисто еврейская форма и образованіе. Традиціонный „Іегова“ нашихъ еврейскихъ текстовъ не былъ естественнымъ продуктомъ живого языка, это умышленно извращенное слово. Запретъ злоупотреблять именемъ Бога, 2. Моис. 20, 7, навелъ такой преувеличенный страхъ, что запрещено было вообще произносить имя Бога, дабы предупредить всякое оскверненіе Его; въ томъ же направленіи дѣйствовало неправильное толкованіе сомнительнаго мѣста въ 3. Моис. 24, 11. Только первосвященнику разрѣшено было разъ въ году произносить заповѣдное слово, а именно, когда онъ въ судный день вступалъ въ святая святыхъ. Поэтому уже ко времени греческаго перевода Пятикнижія около 275 г. до Р. Хр. имя Бога было замѣнено въ библейскомъ текстѣ словомъ „Адонай“, „Господинъ“, и еврейскій текстъ согласныхъ звуковъ слова $\text{I}\text{H}\text{V}\text{H}$ былъ снабженъ гласными слова Адонай. Въ недавнее время снова пытались доказать, что имя Бога Яве или Ягу древнесемитскаго происхожденія и извѣстно было уже вавилонянамъ; эти попытки можно напередъ считать тщетными. Съ достовѣрностью это Божье имя обнаружено до сихъ поръ, внѣ Синая и народа Израильскаго, только у двухъ современниковъ пророка Исаи, а именно у царя $\text{A}\text{z}\text{r}\text{i}\text{j}\text{a}'\text{u}$ изъ $\text{J}\text{a}'\text{u}\text{d}\text{i}$ въ Сѣв. Сиріи (въ 738 г. $\text{T}\text{i}\text{g}\text{l}\text{a}\text{t}\text{h}\text{p}\text{i}\text{l}\text{e}\text{s}\text{e}\text{r}$ III завоевалъ его страну) и у царя мѣстности $\text{N}\text{a}\text{m}\text{a}\text{t}\text{h}$ сѣвернѣ Палестины въ $\text{C}\text{o}\text{e}\text{l}\text{e}\text{s}\text{y}\text{r}\text{i}\text{e}\text{n}$ (въ 720 г. Саргонъ побѣдилъ и казнилъ этого царя, который въ своихъ надписяхъ называетъ себя то $\text{J}\text{u}=\text{b}\text{i}'\text{d}$, то $\text{J}\text{a}'\text{u}=\text{b}\text{i}'\text{d}$. Конечно, для самыхъ древнихъ временъ семитовъ эти оба совѣзмъ позднія имена ничего не доказываютъ.

13) Прямо высказано въ 2. Моис. 6, 3; срв. также 2. Моис. 3, 13 сл. Съ этимъ согласуется, что этотъ разсказчикъ, такъ называемый Элоистъ, послѣдовательно избѣгаетъ произношенія имя Божьяго Яве вплоть до откровенія на Синаѣ, и вмѣсто этого всегда говорить лишь „Богъ“, элоимъ.

14) По Суд. 1. 16; 14, 11 тестъ Моисея былъ кенитянинъ (обыкновенно онъ называется миданитяниномъ) и примкнулъ со своимъ племенемъ къ Израилю, см. также 4. Моис. 10, 29 сл. Впослѣдствіи кени-

тине, какъ мы видимъ изъ разныхъ мѣстъ, живутъ вмѣстѣ съ Израилемъ, и между ними устанавливается живое чувство связи. 1 Сам. 15, 6; 30, 29; Суд. 1, 16; 4, 11. Что они поклонялись Яве, показываетъ знаменитый знакъ Каина, который по всѣмъ видимостямъ былъ знакомъ Яве, см. В. Stade, „Das Kainszeichen“, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaften 1894, стр. 250, сл. Изъ 1. Хрон. 2, 55 явствуетъ, что къ кенитянамъ принадлежали также рехабиты, которые (смотри примѣч. 32) были особенно ревностными почитателями Яве.

15) 2. Моис. 33, 2 сл.

16) Суд. 5, 4 сл.

17) 1. Цар. 19, 8 сл.

18) Праздникъ Пасхи, Песахъ,—одна изъ труднѣйшихъ проблемъ древнѣйшей исторіи религіи Израиля. Подъ Песахомъ разумѣютъ естественно трапезу съ пасхальнымъ бараномъ, какъ она предписывается въ 2. Моис. 12 и исполнена была также Иисусомъ въ кругу Его учениковъ въ ту ночь, когда онъ былъ преданъ Иудой. Но ясно, какъ день, что подъ Песахомъ понимается нѣчто совершенно иное въ словахъ закона 5. Моис. 16, 1 сл. Соблюдай мѣсяцъ абибъ и праздноу Песахъ во славу Яве, Бога твоего, ибо въ мѣсяцъ абибъ Яве, Богъ твой, вывелъ тебя ночью изъ Египта. Ты долженъ приносить на Песахъ въ жертву Яве, Богу твоему, мелкій скотъ (т. е. овецъ и козъ) и рогатый скотъ. Законъ Пасхи почти регулярно совпадаетъ съ закономъ о посвященіи первенцовъ, 2. Моис. 13 непосредственно за 12, 2 Моис. 34, 18 и 19, и въ 2, Моис. 12 Пасха связывается съ первородствомъ—это обрядъ въ защиту израильскихъ первенцовъ отъ ангела смерти, появляющагося съ цѣлю погубить первенцовъ Египта; наконецъ, выходъ изъ Египта происходитъ подъ предлогомъ празднованія въ пустынѣ пастушьяго праздника. На основаніи этихъ трехъ моментовъ Велл-гаузенъ видитъ въ древнеизраильскомъ Песахѣ праздникъ приношенія первенцовъ скота въ день весенняго равноденствія, какъ его праздновали также доисламическіе арабы въ то же время года въ мѣсяцъ Раджабъ. Этотъ главный праздникъ кочевниковъ израильтяне принесли съ собой въ Ханаанъ, а съ нимъ и воспоминаніе, что выходъ изъ Египта произошелъ во время этого праздника. Окропленіе пороговъ и косяковъ жертвенной кровью, конечно, древній обрядъ искупленія, защищающій домъ и его обитателей отъ дѣйствія демоновъ; въ 2. Моис. 12, 22 сл. это еще ясно выражено. Можно сравнить это съ существующимъ въ Верхней Баваріи обычаемъ рисовать въ критическія времена на воротахъ скотнаго двора мѣломъ три креста или буквы JMJ, что должно предохранить скотъ отъ колдовства и несчастія. Въ то самое время года, когда израильтяне праздновали свой Песахъ, хананеяне праздновали въ Ханаанѣ праздникъ опрѣсноковъ, о которомъ мы говоримъ подробнѣе въ прим. 27. Одновременность повела къ слиянію обоихъ. Впослѣдствіи и опрѣсноки должны были лечь въ основу прагматическаго объясненія Песаха, какъ воспоминанія о выходѣ евреевъ изъ Египта. Какъ извѣстно, произошло это такимъ образомъ: въ виду спѣшности евреи

не имѣли времени закислить хлѣбъ, предназначенный для пути 2, Моис. 12, 39, 5 Моис. 16, 3. Что первоначально песахъ и опрѣсноки были двѣ различныя вещи, вытекаетъ изъ того факта, что рѣчь никогда не идетъ о праздникѣ Песаха, а всегда только о праздникѣ Опрѣсноковъ. По аналогіи съ обоими другими праздниками, Пятидесятницей и Кушами возникъ именно только праздникъ Опрѣсноковъ, а не праздникъ Песаха.

19) Было отмѣчено, что очень часто библія говоритъ одновременно о новолуніи и субботѣ, но новолуніе всегда ставится на первомъ мѣстѣ. Извѣстно, какое важное значеніе имѣютъ для кочевниковъ появленіе луны и наблюденіе за нимъ.

20) 2. Сам. 13, 12, срв. также 1 Моис. 34, 7.

21) 2 Моис. 14, 3,

22) До насъ не дошли подлинныя свидѣтельства о Моисеѣ, мы поэтому должны довольствоваться предположеніями и ретроспективными заключеніями. Въ послѣднее время замѣчается сильная тенденція придать личности и творенію Моисея какъ можно болѣе высокую оцѣнку, срв. В. Baentsch, „Altorientalischer und israelitischer Monotheismus. Ein Wort zur Revision der entwicklungsgeschichtlichen Auffassung der israelitischen „Religionsgeschichte“, Tübingen 1906 и P. Volz „Mose. Ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israelitischen Religion“. Tübingen, 1907. Я тоже того мнѣнія, что меньшая ошибка — преувеличить, нежели умалить значеніе Моисея. и за все время, что я читаю лекціи по Библейской Теології Вѣтхаго Завѣта, я всегда категорически указываю моимъ слушателямъ, что совершенно нелѣпо а priori доискиваться того пункта, за предѣлы котораго не могло пойти религиозное познаніе Моисея; ибо, какъ каждый геній, такъ и религиозный — величина абсолютно несоизмѣримая. Наука, однако, должна ограничиться тѣмъ, что можно доказать и знать съ достовѣрностью. вмѣсто догадокъ о томъ, чему могъ вѣрить Моисей, разумнѣе установить то, во что дѣйствительно вѣрили и чему приписывали значеніе въ древнемъ Израилѣ.

23) Срв. объ этомъ чрезвычайно характерное мѣсто 1. Сам. 26, 19.

24) Уже у древнѣйшихъ пророковъ представленіе о Богѣ не оставляетъ мѣста существованію другихъ боговъ рядомъ съ Яве. Это само собой разумѣется. Исаія прямо называетъ ихъ нулями, *elîlîm* („ничто“) 2, 8. 18. 20; 10, 11; 31, 7. Но Іеремія впервые высказалъ ясно и недвусмысленно, что другіе боги „не боги“, 2, 11; 16, 20. Тотъ же оборотъ употребляетъ Осія 8, 6 о тельцѣ Самаріи, т. е. о символѣ золотого быка, подъ знакомъ котораго совершался официальный культъ Яве на сѣверѣ израильскаго царства.

25) Исаія 42, 8; 43, 10; 44, 6—8; 45, 5—6. 18. 21. 26; 46, 9.

26) Осія 11, 2; 13, 1. Срв. также Іерем. 2, 8.

27) Праздникъ Пятидесятницы или Троицы прямо называется, 2. Моис. 34, 22, праздникомъ „первоплода жатвы пшеницы“, 2. Моис. 23, 16 „праздникомъ жатвы, первоплода сбора твоего съ того, чѣмъ ты засѣялъ твою ниву“.

а праздникъ Кущей въ обоихъ этихъ мѣстахъ называется „осеннимъ праздникомъ“, т. е. праздникомъ сбора плодовъ и вина. Послѣднимъ объясняется также и терминъ „праздникъ Кущей“: во время сбора вина евреи проводили ночь въ своихъ виноградникахъ, въ импровизированныхъ шатрахъ-кущахъ. Что касается праздника Опрѣсноковъ, то въ результатъ восторжествовало историко-прагматическое толкованіе его, какъ праздника выхода евреевъ изъ Египта. Однако, о первоначальной основѣ его въ связи съ природой и земледѣліемъ свидѣлствуютъ еще слова 5. Моис. 16, 9, гдѣ время этого праздника опредѣляется, какъ „соприкосновеніе серпа къ колосьямъ“. Праздникъ Опрѣсноковъ былъ, такимъ образомъ, первоначально праздникомъ начала жатвы, а именно жатвы ячменя, который созрѣвалъ на семь недѣль раньше пшеницы; опрѣсноки были приношеніемъ первоплода свѣже собраннаго ячменя. Даже въ позднѣйшемъ законодательствѣ земледѣльческая основа праздника опрѣсноковъ и праздника Кущей оставила еще очень характерный и вполне ясный слѣдъ: 3. Моис. 23. 10 сл. предписываетъ на Песахъ первый снопъ новосжатаго ячменя, V, 17 сл. на Троицу—два калача, т. е. первые хлѣбы, испеченные изъ новосжатой пшеницы.

Уже въ ветхозавѣтную эпоху праздникъ Кущей тоже подвергся историческому толкованію, а именно какъ воспоминаніе о сорокалѣтнемъ пребываніи Израиля въ пустынѣ, гдѣ приходилось жить въ шатрахъ, 3. Моис. 23, 43. Для праздника Троицы аналогичное толкованіе найдено было лишь въ послѣбиблейскомъ еврействѣ: было высчитано, что по хронологіи 2-ой книги Моисея союзъ на Синаѣ заключенъ былъ въ день Пятидесятницы; такимъ образомъ, этотъ праздникъ сталъ праздникомъ въ память этого событія, положившаго основу всей религіи Израиля. Этотъ взглядъ на ветхозавѣтный праздникъ Пятидесятницы оказалъ также очень значительное вліяніе на христіанскій праздникъ Троицы: ибо, точно такъ же, какъ Пятидесятница, согласно этому взгляду, есть праздникъ учрежденія ветхозавѣтной теократіи, такъ Троица—праздникъ учрежденія церкви.

28) Кромѣ мѣстъ, уже приведенныхъ въ примѣч. 26-мъ, см. также Осія 2, 15 и 19.

29) Въ недавнее время высказано было предположеніе, что скинія Яве не была хранилищемъ для того или другого предмета культа, а пустымъ передвижнымъ треномъ Бога; что Бога представляли себѣ возсѣдающимъ на тронѣ, такъ что Онъ всюду сопровождалъ свой народъ въ его скитаніяхъ. Этотъ взглядъ былъ впервые высказанъ классическимъ филологомъ Вольфгангомъ Рейхелемъ: „Ueber vorhellenische Götterkulte“. Wien 1897; къ нему присоединились спеціалисты съ именемъ, и подробнѣе всего доказываетъ его M. Dibelius „Die Lade Jahves.—Eine religionsgeschichtliche Untersuchung“. Göttingen. 1906. Онъ окончательно опровергнутъ въ статьѣ K. Budde: „War die Lade Jahves ein leerer Thron?“, въ Theologische Studien und Kritiken 1906. стр. 489 сл.

30) Мастерское общедоступное изображеніе творенія и личности пророка Ильи, а также оцѣнку имѣющихся о немъ свѣдѣній даетъ Н. Gunkel: „Elias

Jahve und Baal“ Tübingen 1906, „Religionsgeschichtliche Volksbücher, II. Reihe, 8 Heft“. Вообще мы обращаемъ особое вниманіе читателя на эти популярныя книги по исторіи религіи.

31) 1. Цар. 18, 21.

32) О реакціонномъ (въ этомъ смыслѣ) характерѣ тогдашняго религіознаго движенія въ особенности ярко свидѣтельствуетъ тотъ фактъ, что современникомъ Ильи былъ Ионадавъ 2. Цар. 10, 15 сл. Ионадавъ основалъ секту рехабитовъ, которые «не пьютъ вина, не строятъ домовъ, не засѣваютъ полей, не воздѣлываютъ и не имѣютъ виноградниковъ, а живутъ всѣ дни своей жизни въ шатрахъ» (Іер. 35, 6 и 7), т. е. изъ религіозныхъ побужденій гнушаются культуры Діониса и остаются при кочевой жизни. Очевидно, Ионадавъ исходилъ изъ того убѣжденія, что богу отцовъ, богу пустыни можно служить только въ формахъ жизни пустыни, и что вся осѣдлая жизнь со всѣми ея явленіями — дѣло Ваала, означаютъ служеніе Ваалу. Точно также Амосъ 5, 25 открыто признается, что культъ его современниковъ въ пустынѣ по существу невозможенъ.

33) Ам. 5, 21 сл. О діоскурахъ Амосъ и Осія, столь блестяще открывающихъ собой эпоху пророковъ Израіиля, смотри I. P. P. Valeton: „Amos und Hosea“. Ein Kapitel ans der Geschichte der israelitischen Religion. Nach der holländischen Originalausgabe unter Mitwirkung des Verfassers übersetzt von K. Echternacht. Giessen. 1898. Въ этой книгѣ дается превосходное изложеніе и оцѣнка обоихъ пророковъ.

34) Ам. 3, 2.

35) 8, 2.

36) Ос. 6, 6.

37) Объ этомъ пророкѣ очень хорошо освѣдомляетъ Н. Guthe „Iesaja“, Tübingen. 1907. Religionsgeschichtliche Volksbücher, II, Reihe, 10 Heft.

38) Ис. 2, 11 и 17.

39) 9, 1—6.

40) 7, 9.

41) 22, 11. Это выраженіе удивительно удачно, потому что глаголь его, обозначающій собственно гончарную дѣятельность, выражаетъ также всякую художественную работу. Слѣдовательно, всемірная исторія есть твореніе искусства, Богъ создаетъ ее по испоконъ вѣковъ предначертанному плану.

42) 2. Цар. 18, 4.

43) 21, 16.

44) Подробное изложеніе и обоснованіе того, что лишь вкратцѣ намѣчено мной здѣсь, читатель найдетъ въ введеніи къ моему большому комментарий Іереміи: „Das Buch Jeremia“ erklärt von C. H. Cornill, Leipzig, 1905. Въ дальнѣйшемъ изложеніи я ссылаюсь на эту книгу.

45) Іер. 7, 4 и 8.

46) 6, 20.

47) 11, 15.

- 48) 7, 14.
 49) 3, 16.
 50) 4, 3 сл.
 51) 11, 20; 17, 10; 20, 12.
 52) 17, 9.
 53) 8, 4.
 54) 8, 7.
 55) 2, 32; 18, 14 сл.
 56) 7, 24; 9, 13; 23, 17.
 57) 2, 10 сл.; 18, 13.
 58) 12, 14 сл.; 16, 19 сл.
 59) 31, 31—34.
 60) 15, 17.
 61) 16, 1.
 62) 4, 19 сл.; 8, 18—23; 13, 17; 23, 9. Заступничество пророка за народъ: 7, 16; 11, 14; 14, 8; 11—22. Старанія предотвратить гнѣвъ Божій: 17, 16; 18, 20; 15, 11.
 63) 20, 7.
 64) 15, 10 сл.
 65) 20, 14 сл.
 66) 20, 7.
 67) 15, 19.
 68) Псалмы 73, 25 сл.
 69) Иер. 5, 3; 7, 28.
 70) 5, 3; 6, 6; 8, 6; 9, 2 сл.
 71) 31, 31.
 72) 12, 12; 16, 5.
 73) 6, 16.
 74) На всѣ времена останется заслугой de Wette'a, что онъ первый создалъ это имя и понятіе въ своей книгѣ: „Biblische Dogmatik Alten und Neuen Testaments. Oder Kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judentums und Urchristentums“. Berlin 1813.

II. Иудаизмъ ■ эллинизмъ.

а) Общія замѣчанія.

Въ области историко-богословской науки, разсмотрѣнной нами подъ темой „Иудаизмъ и эллинизмъ“, имѣютъ основное значеніе слѣдующіе три капитальныхъ труда. Политическая и культурная исторія еврейства за время отъ Антиоха IV-го до 135 г. по Р. Хр. разработана въ широко задуманномъ, подавляющемъ массой указаній на источники и литературу трудѣ: E. Schürer, „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi“, Leipzig, Hinrichs,

1901/1907. Томъ I и II, теперь въ четвертомъ изданіи. Короче, но вмѣстѣ съ тѣмъ по научной содержательности вполне на высотѣ, является недавно вышедшее Изложеніе эллинистически-римской культуры въ ея отношеніяхъ къ іудейству и христіанству—бреславльскаго филолога П. Вендланда (Tübingen. I. C. V. Mohr, Bd. I, Teil II въ издаваемомъ Н. Lietzmann'омъ „Handbuch zum Neuen Testament“). Наконецъ, книга W. Bousset: „Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter“ (Berlin, Reuther und Reichard, 2 Auflage, 1908) разрабатываетъ іудейскую религію; при всей своей учености книга эта читается легко; авторъ пытается во всѣхъ пунктахъ самостоятельно вести дальше прежнія работы въ этой области.

Рядомъ съ этими сочиненіями назовемъ еще слѣдующіе крупные труды, облегчающіе пониманіе разсматриваемаго нами періода: Kaerst, Geschichte des hellenistischen Zeitalters (Leipzig, 1901) — къ сожалѣнію, до сихъ поръ вышелъ лишь первый, подготовительный томъ. Mahaffy, the silver age of the greek world (Chicago 1906; авторъ — одинъ изъ лучшихъ и тончайшихъ знатоковъ эллинизма въ англійской литературѣ). E. Zeller, Philosophie der Griechen (Bd. III, 1 und 2, Leipzig 1880) v. Wilamowitz, Geschichte der griechischen Literatur (Bd. I, 8 сборника „Die Kultur der Gegenwart, Berlin und Leipzig, 1905). Авторъ—художникъ среди историковъ культуры и филологовъ; его очеркъ греческой духовной жизни долженъ стать достояніемъ каждаго образованнаго человѣка. Полезно также время отъ времени обращаться къ книгѣ Friedländer'a „Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms“ (Leipzig, 1888, теперь вышло 6-е издание. Mommsen „Römische Geschichte“, Bd. V (Leipzig). Хотя относящаяся специально къ новозавѣтной литературѣ, новая книга Deissmann'a по исторіи эллинизма „Licht vom Osten“ (Tübingen, I. C. V. Mohr) имѣетъ также общее значеніе.

Я въ краткой формѣ сопоставилъ весь матеріалъ, касающійся такъ называемой исторіи эпохи Новаго Завѣта, въ двухъ томикахъ „Sammlung Göschen“ (325 и 326); Staerk, Neutestamentliche Zeitgeschichte, Bd. I: „Der historische und Kulturgeschichtliche Hintergrund des Urchristentums“; Bd. II: „Die Religion des Judentums im Zeitalter des Hellenismus und der Römerherrschaft“.

По вопросу о „Иудаизмѣ и Эллинизмѣ“ слѣдуетъ указать также на отдѣлъ II-й только-что появившейся брошюры: G. Henrici, „Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften“ (Leipzig, 1907).

b) Детали.

1) Это фундаментальное и до сихъ поръ еще не устарѣвшее сочиненіе умершаго въ 1884 г. въ Берлинѣ историка появилось впервые въ 1836/43 гг. въ 2-хъ томахъ, во 2-мъ изданіи въ 1877/78 гг. въ 3-хъ томахъ.

2) Папирусы, въ большомъ числѣ найденные въ Египтѣ, проливаютъ яркій свѣтъ не только на частную жизнь въ древнемъ мѣрѣ, но и на

экономическую и духовную культуру эллинистически-римского периода. Однако, наука далеко еще не использовала ихъ полностью.

Издаваемый У. Вилькеномъ „Archiv für Papyrusforschung“ (Leipzig, 1901, сл.) служить центромъ для сводки богатыхъ результатовъ отдѣльныхъ изслѣдованій въ этой области науки. Много интересныхъ данныхъ, имѣющихъ общее значеніе, даютъ также Deissmann „Licht vom Osten“ и брошюра, названная въ примѣч. 16-мъ.

3) Срв. Thumb, „Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus“, Strassburg, 1901 и Wackernagel, „Die griechische Sprache“ („Die Kultur der Gegenwart“ I, 8 стр. 286 сл.). На значеніе этой такъ называемой Κοινή, облегчившей пониманіе языка литературы Нового Завѣта, впервые указалъ, подъ влияніемъ Heinrici, Deissmann (срв. его „Bibelstudien“, Marburg 1895 и „Neue Bibelstudien“ 1897).

4) Geist des römischen Rechts (Leipzig, 1873) I. стр. 1.

5) О роли этой формы „диатрибы“ (трактата), способствовавшей распространенію основныхъ моральныхъ идей эллинистически-римской философии, срв. Wendland, въ Beitr. zur Gesch. d. Griech. Philosophie und Religion (Berlin, 1895).

6) Кто желаетъ быстро ориентироваться въ политической исторіи Израиля, тому мы совѣтуемъ краткій очеркъ Benziger'a въ Sammlung Göschel (№ 231).

7) Эта мѣткая характеристика Антіоха IV принадлежитъ историку Baumgartner'у въ Базелѣ, ср. Marti, D. Buch Daniel erklärt Tübingen, 1901). стр. XIV.

8) Срв. для нижеслѣдующаго (эллинизированіе іудейской территоріи) Schürer, Geschichte I стр. 387 сл. ■ II § 22.

9) Это такъ называемая „Caesarea maritima“, древняя финикійская колонія „Башня Стратона“; впоследствии здѣсь была резиденція римскихъ намѣстниковъ (прокураторовъ). Еврейскій историкъ Іозефусъ рассказываетъ, что въ 60 г. по Р. Хр. этотъ городъ насчитывалъ среди своего населенія 20.000 евреевъ.

10) Отсылаемъ читателя къ книгѣ Schürer'a, глава объ эллинизмѣ на іудейской территоріи (II, § 22); тамъ приведена также литература.

11) Евангеліе Іоанна 19, 20.

12) Изъ этихъ папирусовъ, написанныхъ на арамейскомъ языкѣ, большая часть, найденная четыре года тому назадъ, очевидно, при уличныхъ постройкахъ въ Ассуанѣ, обнаружена английскими учеными Sayce ■ Cowley (Aramaic Papyri discovered at Assuan. London, 1906. Текстъ съ переводомъ, комментаріями и обширными указаніями литературы; 27 фототипій; небольшое изданіе текста съ комментаріями обнаружено мною въ выпускѣ 22/23 издаваемыхъ Lietzmann'омъ „Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Uebungen“: Staerk, Die jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan. Bonn, 1907). Эти папирусы представляютъ собой фрагменты семейнаго и дѣловаго архива ■ имѣютъ чрезвычайно важное значеніе для исторіи права. Новѣйшая находка, имѣющая еще болѣе важное значеніе для историковъ,

сдѣлана въ развалинахъ древняго города Элефантина (Jeb.) на южномъ выступѣ острова того же имени на рѣкѣ Нилѣ (по всей вѣроятности, вышеупомянутые „ассуанскіе папирусы“ тоже происходятъ отсюда). Эта находка состоитъ изъ трехъ дипломатическихъ документовъ, освѣщающихъ исторію иудейской общины въ Элефантинѣ на исходѣ пятаго столѣтія до Р. Хр. E. Sachau недавно издалъ ихъ съ переводомъ и комментаріями въ Трудахъ Берлинской Академіи Наукъ (Berlin, 1907). Для изданія Лицмана я лично обрабатываю тексты.

13) Матеріалы для эллинистически-римской литературы собраны и переведены у Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme* (Paris, 1895). Срв. къ этому отдѣлу „Еврейство въ діаспорѣ“ у Schürer'a, II § 31. Приведенныя слова Сенеки сохранены намъ Августиномъ (de civit. Dei VI, 11).

14) Срв. для нижеслѣдующаго Beloch, *Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt* (Leipzig, 1886) и примѣчанія A. Harnack'a въ его „Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“ (Leipzig, 1906) I стр. 1 сл.

15) Orac, Sibyll, III, 271: *πᾶσα δὲ γαῖα σέθεν πλήρης καὶ πᾶσα θάλασσα*. Эти такъ называемые оракулы Сивиллы были распространеннымъ видомъ литературы въ эллинистическую эпоху; мы должны видѣть въ нихъ отголосокъ крайне древней поэзіи пророковъ, поэзіи восточнаго происхожденія. Срв. IV-ую эклогу Виргилія. Какъ и разныя другія формы литературы, и эта была использована литературными представителями иудейства въ миссіонерскихъ и апологетическихъ цѣляхъ. Иудейскіе фрагменты этой сивилльской литературы переведены въ сборникѣ Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* (Tübingen, 1900, 2 Bde).

16) Ziebarth, *Kulturbilder aus griechischen Städten* (Aus Natur- und Geisteswelt* Bd. 131, Leipzig, Teubner) стр. 73. Мы особенно рекомендуемъ читателю эту книжку.

17) Этимъ именемъ обозначаютъ законодательный кодексъ, содержащійся въ 5-ой книгѣ Моисея; ядро его находится въ главахъ 12-й—16-й.

18) Срв. 5-ую книгу Моисея 15, 12 сл.; 19, 1 до 21, 23; 24, 1 сл. Кое-что изъ этого находится уже въ болѣе древнемъ кодексѣ, 2-ая кн. Моисея 21—23, въ такъ называемой книгѣ Союза; см. объ этомъ прекрасное изложеніе A. Merx, *Die Bücher Moses und Iosua* („Religionsgeschichtliche Volksbücher“ II, 3, Tübingen, 1907).

19) Подъ этимъ понимаютъ кодексъ ритуала, заключающійся въ 2—4 кн. Моисея и передающій въ исторической формѣ основныя черты иудейской теократіи. Начало этого законодательства: 1-ая глава 1-ой книги Моисея. Срв. Merx, loc. cit.

20) Конечно, были также секты, отдѣлившіяся отъ большой иудейской церкви и потерявшіяся въ смѣшанномъ иудео-языческомъ культѣ. Но, несомнѣнно, число ихъ было ничтожно. Самую интересную въ историко-религиозномъ смыслѣ смѣсь представляютъ египетскіе т е р а п е в т ы, родъ ордена

пустынниковъ, о которыхъ намъ сообщать сочиненіе Филона „О жизни въ благочестивомъ созерцаніи“. Срв. Bousset, Religion des Judentums, стр. 536 сл.

21) Она еще понынѣ живеть въ христіанскомъ богослуженіи, а именно въ органическомъ соединеніи литургическаго элемента (молитва и чтеніе Писанія) съ гомилетическимъ (проповѣдь, какъ толкованіе Писанія).

22) Такимъ посланцемъ (*ἀπόστολος*), вѣроятно, былъ тотъ праведный ревнитель, котораго мы знаемъ подъ именемъ апостола Павла, срв. Дѣянія Апостоловъ 9, 1 сл.

23) О терминѣ *genus alterum* см. указанія въ статьѣ Harnack'a (*Mission und Ausbreitung* Buch II Kapitel 6).

24) *Histor.* V, 5.

25) Срв. Дѣянія Апостоловъ 13, 42 сл. и *passim*.

26) Срв. Евангеліе Іоанна 1, 46; 7, 52. Объ этомъ свидѣлствуютъ и іудейскіе источники. См. Bousset, *loc. cit.*, стр. 149¹.

27) О численности іудеевъ въ Галилеѣ около 170 г. до Р. Хр. можно заключить по разсказу въ 1-й книгѣ Маккавѣевъ 5, 23.

28) Chamberlain, *loc. cit.*, I стр. 210 сл.

29) Отсюда столь частый упрекъ въ *ἠριζία*, т. е. въ вѣроисповѣдномъ обособленіи и нетерпимости.

30) Самыя характерныя я собралъ въ моей „*Neutestamentliche Zeitgeschichte*“, I стр. 71 сл. Укажу также на подробное изложеніе Wendland'a *loc. cit.* главы V—VII.

31) Легенда о семидесяти переводчикахъ (точнѣе семьдесятъ два; обратите вниманіе на мифологическое число!), которая должна служить доказательствомъ, что и греческая біблія—продуктъ вдохновенія, имѣется въ такъ наз. П и с ь м ь А р и с т е а с а, апологетическомъ іудейскомъ сочиненіи изъ первой половины перваго дохристіанскаго столѣтія; переведено у Kautzsch, *loc. cit.*, II стр. 1 сл.

32) Срв. A. Deissmann, *Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus* (Leipzig, 1903).

33) Wendland, *loc. cit.*, стр. 107.

34) Wendland, *loc. cit.*, стр. 115, а также Bousset, *loc. cit.*, стр. 501 сл.

35) Годъ рожденія Филона неизвѣстенъ. Такъ какъ во время царствованія императора К. Калигулы (37—41 г.) онъ былъ уже пожилымъ человекомъ, то онъ вѣроятно родился около 20 г. до Р. Хр. Онъ родомъ изъ одного изъ первыхъ еврейскихъ семействъ Александріи.

36) Позидоній изъ Апаimei въ Сириі (около 133 до 50 г. до Р. Хр.), учитель Цицерона въ знаменитой школѣ риторовъ въ Родосѣ, былъ приверженецъ стоической школы. Отношенія Филона къ нему изложены въ остроумномъ изслѣдованіи Mathilda Apelt. *De rationibus quibusdam, quae Philoni Alexandrino cum Posidonio intercedunt* (Jenaer Philolog. Dissert. 1907).

III. Греческій міръ и христіанство.

а) Общія замѣчанія.

Ад. Гарнакъ со своей исторіей догмы является піонеромъ именно въ этой области; важнымъ дополненіемъ этого его труда является его-же „Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“ (2-ое изд. 1906), гдѣ на десяти страницахъ (I. 21—31) дается самое ясное и глубокое изложеніе тогдашняго синкретизма. Для дальнѣйшихъ частей можно указать теперь на превосходное изложеніе у Р. Wendland „Die hellenistisch-römische Kultur“, 1907 (въ Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament, I, 2); этой книги я еще не имѣлъ при составленіи моей лекции. Edwin Hatch, „Griechentum und Christentum. Zwölf Hibbertvorlesungen über den Einfluss griechischer Ideen und Gebräuche auf die christliche Kirche“ переведено Е. Preuschen, 1892) разсматриваетъ большей частью болѣе поздній періодъ. Особой заслугой книги G. Anrich. „Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum“ 1894, является тщательное подчеркиваніе различій во времени въ рамкахъ староцерковнаго періода. Дополненіемъ къ этому труду можетъ служить G. Wobbermin „Religionsgeschichtliche Studien“, 1896. Одностороненъ и поверхностенъ С. Jentsch—„Hellenentum und Christentum“ 1903. О древнѣйшемъ христіанствѣ смотри въ особенности работы G. Heinrici: „Die Christengemeinde Korinths und die religiösen Genossenschaften der Griechen“ 1876; „Zum Hellenismus des Paulus“ въ „Meyers Kommentar zum zweiten Korintherbrief“, 8-ое изд. 1900, 436 сл.; „Das Urchristentum“, 1902; „Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften“, 1908. О внѣхристіанскомъ сознаниі — работы А. Dieterich'a: „Abraxas“, 1891; „Nekyia“, 1893; „Mithrasliturgie“, 1903, и R. Reitzeustein'a: „Zwei religionsgeschichtliche Fragen“, 1901; „Poimandres“, 1904; Hellenistische Wundererzählungen, 1906; F. Cumont, „Die Mysterien des Mithra“, переведены Р. Gehrlich. 1903; Hepding, „Attis“ 1903.

Рядомъ съ исторіей церкви К. Müller'a и W. Möller'a въ новой обработкѣ Schubert'a укажемъ въ особенности на взглядъ Jülicher'a въ „Kultur der Gegenwart“ I, 4, 41 до 128.

б) Детали.

1) W. Bousset, Das Wesen der Religion, 3-е изд. 1906, 84 сл.

2) Рядомъ съ Аполлоніемъ Тіанскимъ, біографія котораго имѣется у насъ, къ сожалѣнію, только въ риторическомъ изложеніи Филострата, стоитъ Александръ изъ Абонотейхоса, котораго мы знаемъ лишь по каррикатурѣ Лукіана. Третьимъ является Перегриносъ Протеръ; о немъ тоже легко составить себѣ превратное мнѣніе. Отъ пророка къ шарлатану одинъ шагъ, какъ отъ возвышеннаго къ смѣшному.

3) Матѣ. 11, 27; Иоан. 5, 19. Въ этомъ послѣднемъ мѣстѣ характерно уклоненіе отъ всего изображенія идеи откровенія у Иоанна.

4) Н. Н. Wendt, Die Lehre Jesu, 2-е изд. 1901, сл.; Н. J. Holtzmann, „Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie“, 1897, I, 130 сл.

5) Матѣ. 10, 29 сл. = Лук. 12, 6 сл.; Матѣ. 6, 25 сл. = Лук. 12, 22 сл.; Марк. 4, 35 сл. = Матѣ. 8, 23 сл.; Лук. 8, 22.; Матѣ. 17, 20 = Лук. 17, 6 срв. Марк. 11, 23 = Матѣ. 21, 21 сл.; Иоан. 11, 41; 14, 12; Марк. 16, 17 сл.

6) Арг. 17, 23; срв. Н. Wendt въ Meyers Kommentar.

7) L. Friedländer, „Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms“, 6-е изд., 1888, I, 508 сл.; J. Burckhardt, Die Zeit Konstantins des Grossen“, 2-е изд., 1880, 236 сл.

8) Это тѣмъ замѣчательнѣе, что его вѣсть о царствѣ Божиѣмъ по формѣ своей всецѣло еще слѣдуетъ коллективной схемѣ національной религій евреевъ.—Матѣ. 18, 14; Лук. 15, 7, 10, 24.

9) Матѣ. 8, 10 = Лук. 7, 9; Марк. 7, 29 = Матѣ. 15, 28; Лук. 10, 30 сл., 17, 11 сл.; Иоан. 4, 4 до 42; 12, 20 сл.; срв. 1. Кор. 12, 13; Гал. 3, 28; Кол. 3, 11.

10) Матѣ. 5, 48; 7, 24 = Лук. 6, 47; Иоан. 13, 17; Матѣ. 5, 10 сл.; 5, 22 сл.; 39 сл.; 44 сл.; Марк. 10, 45 = Матѣ. 20, 28; Марк. 2, 5 сл. = Матѣ. 9, 2 сл.; Лук. 5, 20 сл.; 7, 48 сл.; Иоан. 5, 14.

11) R. Hirzel ἀρχαῖος νόμος 1900; M. Schneidewin, Die antike Humanität, 1897; R. Reitzenstein, Werden und Wesen der Humanität im Altertum, 1907; Эд. Мейеръ и въ еще большей степени Карлъ Йенчъ слишкомъ преувеличиваютъ это вліяніе стоической школы. Параллели къ надгортной проповѣди см. у Wettstein Nov. Tes. и G. Heinrici, Die Bergpredigt begriffsgeshichtlich untersucht, 1905. О Сенекѣ W. Ribbeck 1887, M. Baumgarten 1895.

12) Марк. 12, 18 сл. = Матѣ. 22, 23 сл.; Лук. 20, 27 сл.; Марк. 8, 35 сл. = Матѣ. 16, 25 сл.; Лук. 9, 24 сл.; Матѣ. 10, 39 = Лук. 17, 33; Иоан. 12, 25; Марк. 9, 43 сл. = Матѣ. 18, 8 сл.; Матѣ. 5, 29 сл.

13) Ps. Augustin Quaest. Nov. et Vet. Test. 114, MSL 35. 2341.

14) Матѣ. 11, 25 сл. = Лук. 10, 21 сл. (срв. 1 Кор. 1, 26 сл.); Марк. 13, 1 сл. = Матѣ. 24, 1 сл.; Лук. 21, 5 сл. (изъ словъ о красотѣ полевыхъ цвѣтовъ не слѣдуетъ конструировать мечтательной эстетики природы; они—сѣно, хороши для топки, но и въ нихъ открывается величіе и красота Всевышняго; Матѣ. 6, 28 сл.). Матѣ. 5, 39 сл. = Лук. 6, 27 сл. (1. Кор. 6, 7 сл.; 1. Фесс. 5, 15; Римл. 12, 17 сл.; 1. Пет. 3, 9; 2 Клим. 13, 4). Иисусъ отказывается рѣшать споръ о наслѣдствѣ, Лук. 12, 13 сл.; Матѣ. 6, 33 = Лук. 12, 31.

15) E. Hatch. Essays in biblical Greek 1889; Ad. Deissmann, Bibelsbudien, 1895 и Neue B. 1897; Real=Enzyklopädie, 3-е изд. VII, 627 сл.; A. Thumb. Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus, 1901; Theol. Rundschau, 1902, 85 сл.

16) Матѣ. 16, 16 (=Марк. 8, 29); срв. Марк. 1, 11, Матѣ. 3, 17 (Лук. 3, 22); Марк. 9, 7; Матѣ. 17, 5; Лук. 9, 35; точно такъ-же какъ слова „въ

которых я нашелъ угоднаго мнѣ“ правильно передаются здѣсь словомъ „избранный“, и въ позднѣйшей иудейской литературѣ мы встрѣчаемъ попеременно то „избранника“, то „Сына Божьяго“, какъ титулы Мессіи; срв. Bousset, Religion des Judentums, 2-е изд., 1906, 300 сл. Совершенно иначе понимается „Сынъ Божій“ у Іоан. 5, 18; 10, 33 сл. Юстинъ апол I, 21 проводитъ параллель съ мифологическими сыновьями боговъ.—Объ „истинѣ“ см. Іоан. 3, 21, 1. Іоан. 1, 6; а также Н. Cremer, Biblischtheologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräzität, подъ ἀλήθεια. У Матѳ. вмѣсто этого стоитъ δικαιοσύνη, справедливость (5, 6; 6, 33).

17) Въ отличіе отъ прежней критической теологіи, сильно подчеркивавшей „эллинизмъ“ ап. Павла, въ настоящее время имѣется тенденція сводить эти элементы уже къ вліянію первоначальной христіанской общины и палестинскаго иудейства; Gunkel, „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments“, 1903. Очень правильно судить U. v. Wilamowitz-Möllendorf въ „Kultur der Gegenwart“ I, 8², стр. 159: „Конечно, эллинизмъ былъ для него предпосылкой; онъ читаетъ только греческую Библию, слѣдовательно, и думаетъ по-гречески. Конечно, онъ безсознательно исполняетъ завѣщаніе Александра Великаго, возвѣщая Евангеліе эллинамъ. Но онъ сдѣланъ изъ со всѣмъ другого тѣста, онъ еврей, какъ и Иисусъ былъ евреемъ“.

18) Царство Божіе только Рим. 14, 17; 1. Кор. 4, 20; 6, 9 сл.; 15, 24, 50; Гал. 5, 21; Кол. 1, 13; 4, 11; 1. Фесс. 1, 5. Для Павла и его читателей имя Мессіи стало почти вторымъ именемъ Иисуса Христа. Титулъ для Иисуса есть Господь. 1. Кор. 12, 3.

19) Объ антропологіи Павла см. Holtzmann, „Neutestamentliche Theologie“ II, 13 сл.; о мистикѣ II, 178 сл.; срв. особенно Рим. 6, 3 сл.; Кол. 2, 11 сл. А. Deissmann. Die neutestamentliche Formel „In Christo Jesu“, 1893; Heitmüller. Im Namen Jesu. 1903.

20) Harnack, Mission I, 89 сл.; послѣднее время особенно выдвигаютъ Августа-Спасителя; см. Harnack, Reden und Aufsätze I, 299 сл.; Wendland, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft V, 335 сл.; Н. Weinel, Das Christentum und der Staat, 1907. О Лукѣ см. Harnack, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament, I и III, особ. III, 211 сл.

21) 1. Клим. 25; Вар. 10 (Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen 98, 158, а также Handbuch 183, 222). Евр. 9, 23; 10, 1 pass., а также Н. Holtzmann, Neutestamentliche Theologie II, 281 сл.; Іоан. 1, 1 сл., а также Harnack въ Zeitschrift für Theologie und Kirche 1892, 189 сл.

22) Чтобы понять, какъ слѣдуетъ, значеніе возрожденія, надо исходить изъ словъ Иисуса у Матѳ. 18, 3, требующихъ чисто-этического поворота въ душѣ человѣка (соотвѣтственно призыву пророковъ къ покаянію). Въ атмосферѣ эллинизма это переносится на чисто-физическій образъ второго рожденія (1. Петр. 1, 3. 23. ἀναγενναίν). Въ Евангеліи Іоанна 3, 3, это возрѣніе вкладывается въ уста Спасителя, впрочемъ, въ двойномъ значеніи словъ ἀνωθεν γεννηθήναι: т. е. сызнова—δεύτερον 3, 4 и свѣше, отъ Бога (срв. 1, 13; 1. 2, 29; 4, 7); зато въ 3, 5. 8 говорится о перерожденіи

ни д у х о м ѣ. что равносильно возвращенію къ этико-духовному пониманію; однако въ 3,5 это связывается съ словомъ „в о д о й“, духовный процессъ связывается. такимъ образомъ. съ сакраментальнымъ актомъ; ср. *λουτρόν παλιγγενεσίας* Tit. 3, 5 здѣсь же нельзя не замѣтить родства съ *arcanis perfusionibus in aeternum renatus* въ мистеріяхъ.—Освященная купельная вода, Игнатій къ Эфесцамъ 18, 2; Тайная вечеря. Тамъ же 20, 2 (у Hennecke 118 сл., Handbuch, 195).

23) Лук. 21, 20, срв. Марк. 13, 14; Матѳ. 24, 15;—Іоан. 3, 18 сл.;—2. Петр. 3, 8 сл.

24) Апок. 22, 17. 20; 1, 1; 6, 9 сл. И въ Евангеліи рядомъ съ возрѣніемъ одухотвореннымъ, перенесеннымъ на душевную жизнь человѣка, имѣется реалистически-эсхатологическое возрѣніе 5, 28 сл.; 12, 48.

25) Апокалипсисъ Петра у Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, 211 до 217; см. также А. Dieterich, *Nekyia* 1893, Аналогичное см. наприм. Thomas-Akten 55—57 (Hennecke 502 сл.).

26) L. von Sybel, *Die christliche Antike* I, 1906.

27) Harnack, DG ³I, 455 сл.; I. Geffken, *Zwei altchristliche Apologeten*, 1907.

28) Юстинъ, dial. с. Tryph. 47; см. также Harnack, DG ³I, 280 сл.

29) W. Anz. *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus* (Texte u. Unters. XV, 4). 1897; W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (Forschungen zur Religion und Literatur des A. u. N. T. 10), 1907; объ обоихъ смотри Harnack *Theol. Lit.-Ztg.* 1897, 483; 1908, 10 сл.

30) *Iohannes-Akten* 87 сл. (Hennecke 451 сл.). Примѣръ аллегоризаціи евангельской исторіи, наприм., у Гераклеона къ Іоан. 2, 12 (Оригенъ, Комментарій къ Іоанну, X, 11, 48, стр. 180 въ нѣмецкомъ изданіи Preuschen): Иисусъ вышелъ изъ Назарета внизъ къ Капернауму на озеро—значить эонъ свѣта спустился изъ надземнаго міра въ этотъ міръ сырости и влаги. Противъ фантазій съ зонами полемизируетъ уже ап. Павелъ Кол. 1. 16 сл.; 2, 15, противъ докетизма 2 Іоан. 7; 1. Іоан. 4, 1 сл.; Евг. 19, 35; Игнатій, въ особ. къ Тралл. 9 сл.; къ жителямъ Смирны 1 сл.

31) Объ интересной критикѣ валентиніанца Птоломея въ его письмѣ къ Флорѣ см. Harnack, *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, 1902 (текстъ также въ Lietzmann's *Kleine Texte* № 9, 1904).

32) Противъ аскетическихъ тенденцій говорится между прочимъ въ Кол. 2, 18; 1. Тим. 4, 5 сл.; 5, 23; противъ распушенности въ Іуд. 4, 8. 16. 19; Откр. 2, 14 сл., 20 сл.; 3. 4. Объ энкратитахъ см. Krüger въ RE³. V, 392 сл.; о цинизмѣ Reitzenstein, *Wundererzählungen* 67 сл.

33) О крупныхъ гностикахъ см. Harnack. DG ³I, 211 сл.; о Марціонѣ 254 сл.

34) F. Loofs, *Die Krisis des Christentums im zweiten Jahrhundert* (Deutsch-evang. Blätter) 1904.

35) N. Bonwetsch, Geschichte des Montanismus, 1881; также RE, ³XIII, 417 сл.; Harnack DG ³I, 389 сл.; Loofs DG, ³172 сл.

36) Hatch-Harnack, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum 1883; Jean Réville, les origines de l'épiscopat, 1894.

37) Одна изъ сохраняющихъ навсегда свою цѣнность идей Ritschl'я, Entstehung der altkatholischen Kirche ²1857: Вѣтхій Завѣтъ играетъ кардинальную роль при пониманіи Евангелія.

38) Hippolytus, Refut. X, 34 (стр. 544. Duncker и Schneidewin). „Божественная природа“ въ Новомъ Завѣтѣ только 2. Петр. 1, 4. Иоанновы писанія возстаютъ противъ такого физическаго пониманія идеи слиянія съ Богомъ; за исключеніемъ мѣстъ какъ I, 1, 5 сл.; 3, 9 сл.; 4, 7 сл.; а также въ оборотахъ какъ „быть рожденнымъ отъ Бога“, „имѣть право называться чадами Всевышняго“, I, 3, 1; Евг. 1, 13.

39) Вѣра = принятіе идеи единобожія уже Як. 2, 14 сл.; Hermas, mand. I.

40) Кромѣ исторіи догмы Harnack'a и Loof'a см. I. Kaftan, Brauchen wir ein neues Dogma? 1890.

41) Эф. 5, 23 сл.; 2. Клим. 14; см. объ этомъ также Harnack, Excurs über Präexistenz DG ³I, 755 сл.

42) Corpus mixtum уже 2. Тим. 2, 20 сл.; Матѳ. 13, 24 до 30 (36 до 43); 35 до 50.—Harnack, DG ³I, 407 сл., 430 сл.

43) Исторіи христіанской этники Лутгарта (Luthardt) и Циглера; von Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden, 1903.

44) Anrich, Mysterienwesen; Bonwetsch, Arkandisciplin RE ³II, 51 сл.

45) W. Wagner, Der Christ und die Welt nach Clemens von Alexandrien, 1903.

46) 1. Кор. 6, 1 сл.—1. Тим. 5, 19, сл.—E. Rolffs, Das Indulgenz—Edikt des römischen Bischofs Kallist (Texte und Untersuch. XI, 3) 1893.

47) Apost. Const. II, 62; ср. von Dobschütz, Sklaverei und Christentum, RE ³XVIII, 423 сл.

48) U. v. Wilamowitz-Möllendorf, Kultur der Gegenwart I, 8, ²196; G. Krüger, Gesch. d. altchr. Literatur, 145 сл. N. Bonwetsch, Methodios von Olympos, 1891.

49) L. von Sybel, Die christliche Antike I, 1906.

50) Johannes-Akten, 26 сл. (Hennecke 435); см. объ этомъ также von Dolschütz, Christusbilder, 1899; Lucius. Anfänge des Heiligenkults, 1905.

51) Мелито у Eusebius, Kirchengesch. IV, 26, 7; Письмо къ Диогнету 5; Weinel, Das Urchristentum und der Staat. — Въ наше время краснорѣчиво описываютъ побѣдоносную и обновляющую силу христіанства именно филологи, приходящіе къ литературѣ христіанства послѣ мірской литературы эллинизма съ ея пустой риторикой. См. наприм. v. Wilamowitz, Kultur der Gegenwart, I, 8², 188 сл.

52) I. Burckhardt, Die Zeit Constantins des Grossen ²1880; K. I. Neumann, der römische Staat und die allgemeine Kirche, 1890.

- 53) Harnack, DG³ II, 439 сл.; Loofs, DG⁴ 312 сл.
- 54) Augustins Bekenntnisse VI, 2, 2; Deubner, De incubatione 1900. Kosmas und Damian, 1907.
- 55) Dieterich Abrahax; J. Ficker, Amulet, RE³ I, 467 сл.—Многимъ христіанамъ Исусъ казался прежде всего чудодѣемъ; этотъ взглядъ явствуетъ не столько изъ Евангелій (апокрифическія евангелія дѣтскаго характера возникаютъ начиная съ этой эпохи) и случайныхъ фразъ различныхъ писателей о чудесахъ, въ особенности о заклѣтіяхъ именемъ Исуса (Harnack, *Mossion* 41, 108 сл.), сколько изъ многочисленныхъ изображеній Исуса съ волшебнымъ посохомъ. Противъ этого, повидимому, говорить, однако, частое подчеркиваніе чудесъ, производимыхъ „одними словами Исуса“.
- 56) H. Gelzer. *Die Konzilien als Reichsparlamente, Ausgewählte kleine Schriften*, 1907, 142—155. Предисловіе Heikel'a къ берлинск. изданію Эвсебія, Жизнь Константина, 1902.
- 57) Sozomenos, *Kirchengeschichte* I, 11; псалмы Аполлинарія; парафраза Евангелій Нонноса изъ Панополиса.
- 58) О народномъ языкѣ у Johannes Malalas, см. Krumbacher, *Gesch. d. byz. Lit.*, 2325; Gelzer, *Kleine Schriften* 13.
- 59) Таковы превращенія *semper idem* у Newmann и Loisy.
- 60) Вотъ крупица истины въ утвержденіи эллинистическаго или, какъ говорятъ въ новое время, арійскаго начала у Исуса.

IV. Лютеръ и наше время.

Въ нижеслѣдующемъ я развиваю мысли, высказанныя мною въ моихъ двухъ работахъ: въ „*Protestantisches. Christentum und Kirche*“ (въ „*Kultur und Gegenwart*“, издаваемой Paul Hinneberg'омъ, Teil I, Abt. 4., стр. 266—269) и въ очеркѣ „*Die Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt*“, München, 1906, стр. 57—64. Въ сущности все уже сказано въ первой изъ этихъ работъ, съ той лишь разницей, что за недостаткомъ мѣста положительная сторона „новаго въ протестантствѣ“ не могла быть достаточно ярко отгѣнена сравнительно съ отмѣченной тамъ преимуществомъ протестантства и западной церкви средневѣковья. Въ моей Штуттгартской лекціи я пошелъ дальше, но въ этомъ пунктѣ былъ недостаточно ясенъ; думаю, что нашелъ теперь гораздо болѣе ясныя формулировки. Я не могу отвѣчать здѣсь на многочисленныя возраженія и критики, что будетъ сдѣлано мною въ готовящемся теперь второмъ изданіи первой изъ названныхъ выше работъ. А пока укажу лишь на рефератъ W. Köhler'a въ „*Theologischer Jahresbericht*“ LXXVI, стр. 483—489. Здѣсь я могу только сказать, что эти возраженія не заставили меня ввести сколько-нибудь значительныя поправки въ мои взгляды; ибо критики либо неправильно передаютъ мои намѣренія и воззрѣнія, либо-же разнятся отъ послѣднихъ въ пониманіи сущности и значенія нашего времени; кто считаетъ нормой конфессиональную церковность и видитъ въ современной дѣйствительности и мышленіи лишь переходящія

теченія, лишь частичный прогрессъ, на что можно отвѣчать полемикой и частичными измѣненіями догматики, — тотъ все увидить въ другомъ освѣщеніи, въ другой перспективѣ. Тутъ я сошлюсь на мою статью „Das Wesen des modernen Geistes“ (Preussische Jahrbücher 1907); изъ нея видно, что я вовсе не намѣренъ безусловно примириться съ этимъ «современнымъ духомъ»; но онъ во всякомъ случаѣ вноситъ принципиальное измѣненіе въ сущность религиозной жизни и религиознаго общенія—грядущіе-же результаты покрыты еще тьмой неизвѣстности. Для характеристики моего общаго воззрѣнія укажу еще лишь на то, что оно очень близко мыслямъ, высказаннымъ Адольфомъ Гарнакомъ въ блестящей заключительной главѣ его „Dogmengeschichte“. Я прежде не замѣтилъ этого; при вторичномъ чтеніи мнѣ это стало ясно. Въ сущности я расхожусь здѣсь съ Гарнакомъ только въ общемъ взглядѣ на исторію догмы; мой взглядъ ставитъ „католическіе остатки“ въ активъ не только католичеству, но большей частью также первоначальному христіанству; я считаю болѣе крѣпкой непрерывную связь между апостольскимъ христіанствомъ, церковью и догмой. Точно такъ-же связь между лютеранской церковью и ортодоксіей съ одной стороны и ученіемъ Лютера съ другой я считаю гораздо болѣе близкой, чѣмъ думаетъ Гарнакъ. Во всемъ остальномъ я вполне примыкаю къ его изложенію и соглашаюсь съ нимъ. Что касается самого ученія Лютера, то на мой взглядъ до сихъ поръ самымъ лучшимъ, ибо конгеніальнымъ изложеніемъ его является Феодосій Гарнакъ (Theodosius Harnack): „Luthers Theologie“. 1882/86. Ниже я ссылаюсь только на собственные труды, чтобы показать, какъ тѣсно связаны взгляды, высказываемые мною здѣсь, со всѣми развѣтвленіями моей прочей работы.

1) Срв. мою статью: „Autonomie und Rationalismus in der modernen Welt“, Internationale Wochenschrift, 1907.

2) Срв. мою статью: „Katholizismus und Reformismus“, Internationale Wochenschrift, Januar, 1908.

3) См. мое изложеніе въ „Kultur der Gegenwart“.—Стихи Зигмунда фонъ Биркена взяты изъ Баденскаго Пѣсенника, Юшуи Стегмана изъ Will Vesper, „Die Ernte aus acht Jahrhunderten deutscher Lyrik“, S. 73.—Wernle, „Paulus Gerhard“, 1907 даетъ хорошій анализъ жизнерадостнаго элемента въ духовной лирикѣ лютеранства.

4) О томъ, какимъ переменамъ подвергался образъ Лютера, см. Horst Stephan, „Luther in den Wandlungen seiner Kirche“, Giessen, 1907. О томъ, что правильное пониманіе его требуетъ предварительнаго анализа предпосылокъ, см. Arnold Berzer, „Luther“ I. Berlin, 1885; авторъ ставитъ трудно разрѣшимые, но необходимые вопросы: Поскольку общія идеи новой, мірской культуры коренятся въ предпосылкахъ Лютера и какъ онъ пришелъ къ этимъ послѣднимъ?

5) См. мою статью: „Der Ehrhardsche Reformkatholizismus“, Christliche Welt, 1902.

6) См. Harnack, „Dogmengeschichte“ III, глава 4-я. Поэтому Гарнак называет учение Лютера концом и заключением „догмы“. Но на самом деле это только заключение специфически-католической догмы, на место которой становится с этого момента учение Библии и символ. Религиозный индивидуализм проявляется скорее в собственной жизни Лютера, нежели в его религиозных наставлениях другим.

7) См. мою статью „Die Grundprobleme der Ethik“, Zeitschrift f. Theol. u. Kirche, 1902, и Hermann. „Grundriss der Ethik“, 1904. В этом пункте главное и выдающееся значение теологико-этических трудов Германа.

8) См. мою статью: „Grundprobleme der Ethik“ и мои „Soziallehren der christlichen Kirchen“ в „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik XXVI“ 1908, где я пытаюсь объяснить очень сложный феномен аскетизма.

9) Это составляет основную мысль моего первого сочинения: „Verpflichtung und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melancthon“, 1891; я пытаюсь вскрыть там мотивы и смысл притяжения гуманистического рационализма у Меланхтона в противоположность антирационалистическому учению Лютера о благодати и этике. См также мою статью „Gnade“ в Christliche Welt, 1907. На мой взгляд современную мысль отличает от мысли Лютера только введение понятия „развития“ (впрочем, это развитие совершается также путем перелома и противоположения). Лютер часто инстинктивно подходит к этому понятию, но в основе его психологических анализов и всего его богословского воззрения оно отсутствует. Это на мой взгляд одно из основных отличий от всего современного мышления.

10) Здесь надо искать точек соприкосновения Лютера с „немецким идеализмом“. На эту связь указывали неоднократно и, нет сомнений, отрицать ее нельзя, но ее очень трудно доказать, она очень сложна и идет зигзагами. Прежде всего надо упомянуть здесь Лейбница, Лессинга и Гете. Самое главное, по моему, то, что Лютеровские идеи „духа“, „свободы“ и „внутренней движущей силы веры“ в состоянии перейти в идею свободного духовного „развития“. В кальвинизме этого нет, поэтому современная этика, вырастая на почве последнего, заимствует свои идеи у трезвого эмпирического психологизма и его теории причинной зависимости от мотивов. Перенесенная на немецкую почву эти идеи кальвинизма потерпели изменения, которые, полагаем, можно при известной осторожности привести в связь с дальнейшим действием лютеровского духа. Срв. мою статью „Moralisten, englische“ в Prot. Real-Enzykl³.

11) См. мою „Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten“, 1906, где я выясняю, какое значение имеет для церковной организации господствующее в ней понятие истины.

12) См. мою статью „Die letzten Dinge“, Christliche Welt, 1907. Значение сохранения церковной эсхатологии протестантизмом и эволюция этой эсхатологии в наше время могли бы составить хорошую тему для научной работы.

13) См. мои „Grundprobleme der Ethik“.

14) См. мою статью: „Geist der modernen Welt“, Preussische Jahrbücher, 1907.

15) Здѣсь, какъ уже сказано выше, пунктъ моего сравнительнаго расхожденія съ Адольфомъ Гарнакомъ. Не могу я въ особенности видѣть въ принятомъ реформаціей понятіи церкви рѣшеніе трудной социологической задачи образованія религіозной группы, могущее быть полезнымъ и для рѣшенія проблемъ нашего времени. Если брать это понятіе широко въ смыслѣ перваго періода Лютера, оно означаетъ сліяніе всѣхъ христіанъ во всѣхъ намѣчаемыхъ Евангеліемъ церковныхъ формахъ, сліяніе на общей объективной почвѣ творческой силы Евангелія. Но это лишь слишкомъ толерантное отношеніе къ различнымъ церквамъ. Когда-же это понятіе примѣняется къ развитію собственной церкви, послѣдняя становится институтомъ для спасенія душъ посредствомъ соблюденія чистоты ученія и должна окаменѣть въ доктринерствѣ. По мѣрѣ того, какъ затѣмъ снова смягчаютъ чистое ученіе, индивидуализируя его, вышеупомянутое понятіе вноситъ смуту въ церковь. Вѣдь „простое христіанство“, „чистое Евангеліе“, „сущность христіанства“ никогда не существовали въ исторіи, всегда были лишь выемкой и обработкой христіанской идеи примѣнительно къ потребностямъ времени: поэтому эти понятія не столько были фундаментомъ церковной соборности, сколько выраженіемъ ихъ противоположности къ официальному церковному ученію, при чемъ, однако, имѣлось намѣреніе сохранить также связь и преемственность съ этимъ ученіемъ. Эти категоріи лишь съ трудомъ могутъ выполнить роль „слова“ въ церковномъ понятіи Лютера. Мы не можемъ здѣсь ничего подѣлать, и нельзя отрицать трудностей, вытекающихъ отсюда для понятія церкви. Въ этомъ въ сущности все несчастіе церкви въ наше время, и никто не знаетъ выхода изъ этого положенія. Отсюда — мнѣніе многихъ, что можно обойтись безъ церкви, хотя на самомъ дѣлѣ они въ концѣ концовъ, если не прямо, то косвенно живутъ именно церковью, поскольку имѣютъ связь съ идеями и силами христіанства.

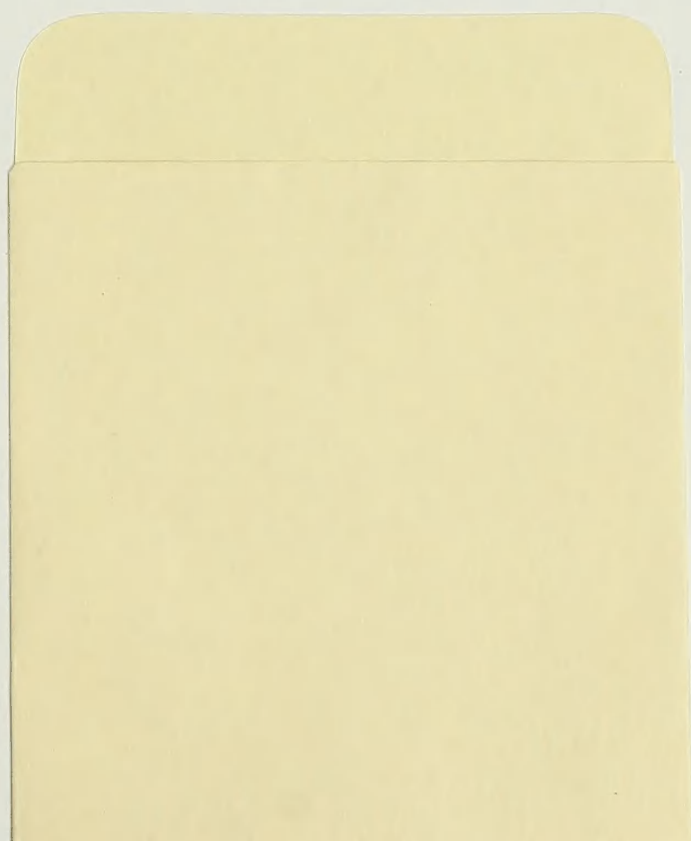
To avoid fine, this book should be returned on
or before the date last stamped below

10M-6-50-67002

--	--	--



ЦѢНА 1 РУБ.



D02486389/



Duke University Libraries